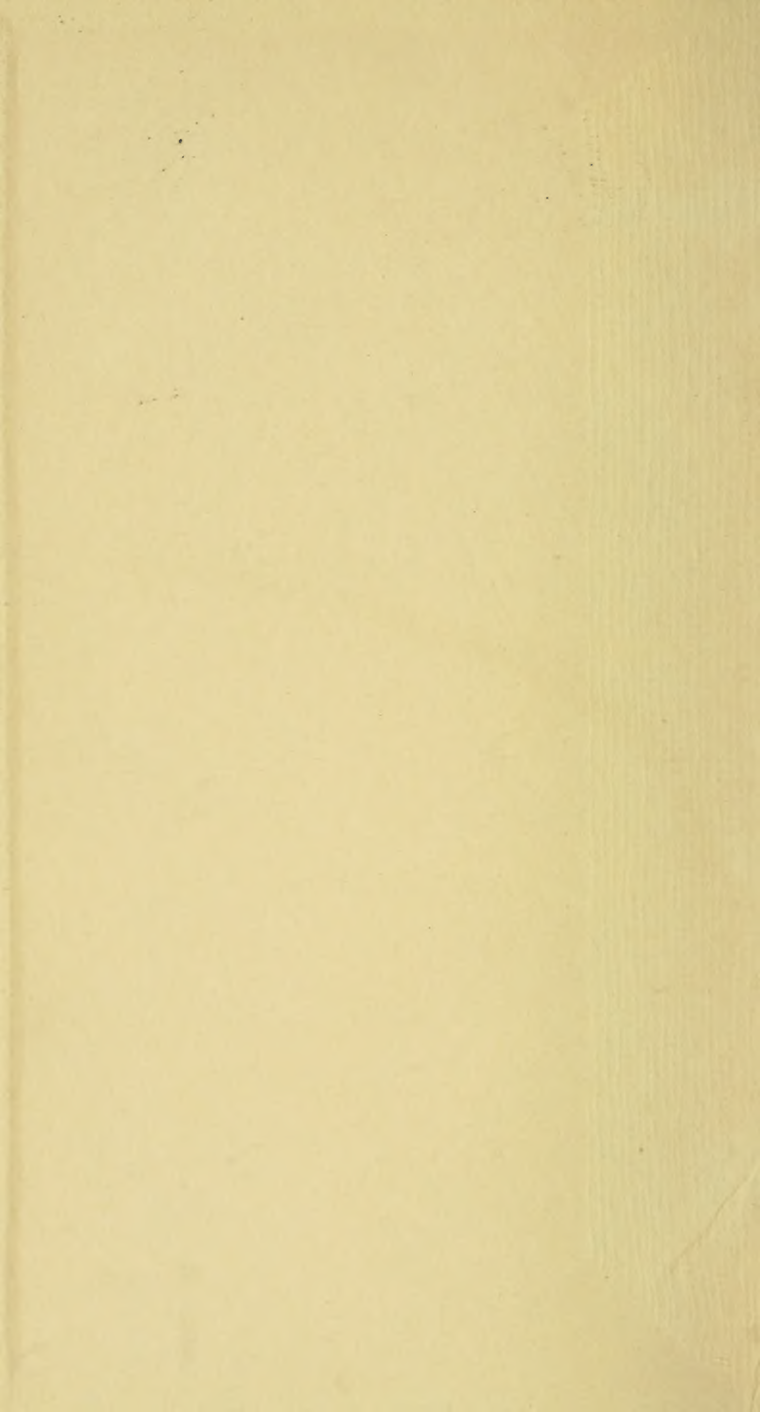
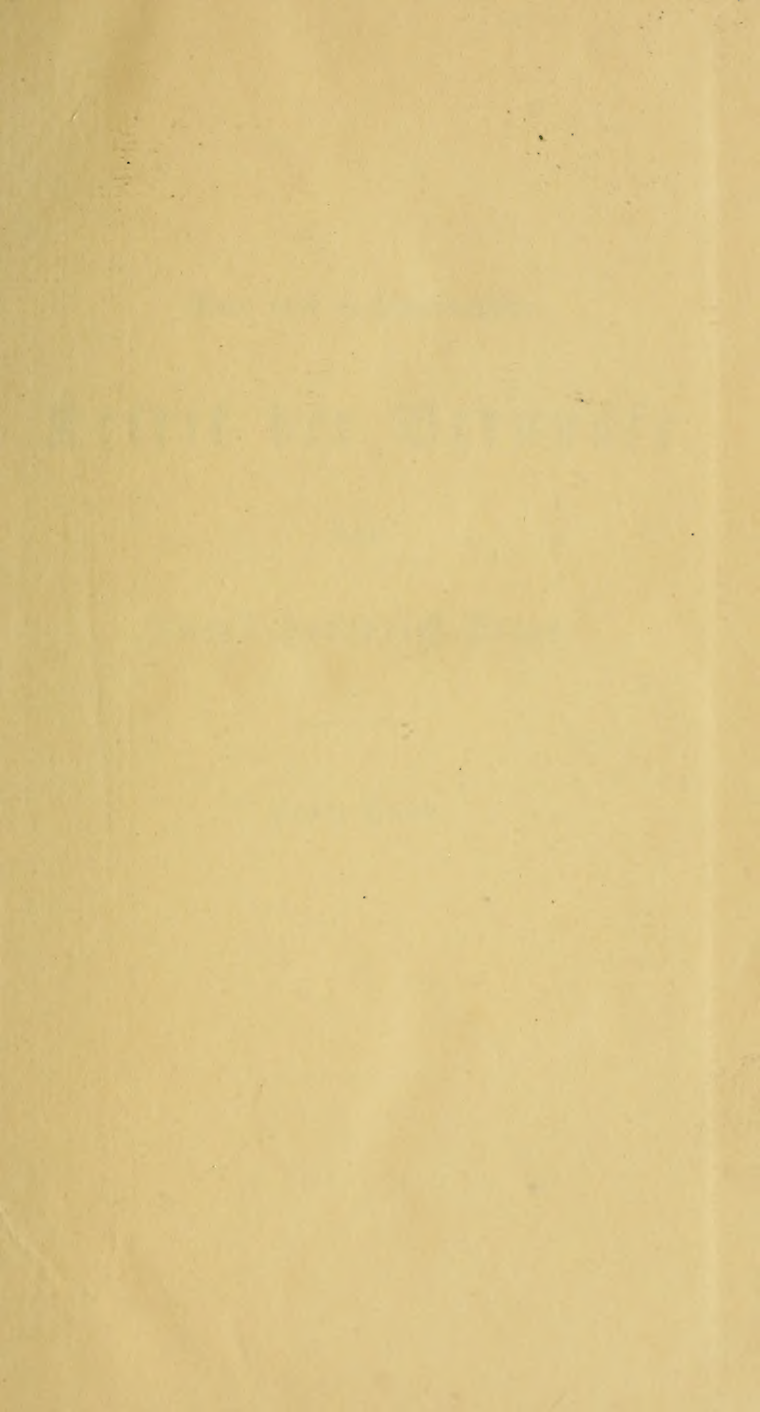

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00691403 0





Neue oder anthropologische

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Erster Band.

Jena, gedruckt bey Friedrich Frommann.

Neue

oder

anthropologische

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Erster Band.

Zweyte Auflage.

Heidelberg,
Christian Friedrich Winter.

1828.

Vorrede

der ersten Auflage.

Den Zweck dieser Schrift bezeichnet nahe genug schon ihr Titel, und das nähere noch habe ich in der Einleitung gesagt. Ich übergebe der öffentlichen Beurtheilung die Frucht lange geprüfter und oft wiederhohlter Untersuchungen. Wie bald wird sich aber der wohl finden, der so weitläuftige, trockne und schwierige Untersuchungen genau zu fassen verlangt? Vielleicht früher als es jetzt scheinen möchte! Wir stehen auf einem Standpunkt der philosophischen Ausbildung, wo der anziehende Vortrag in der Philosophie einen um so größern Sieg davon getragen hat, da es ihm gelungen ist, zugleich

die Maske schwerer und strenger Wissenschaftlichkeit vorzunehmen. Dieser Schmuck ist aber doch kein gesundes Eigenthum unsers Lebens, sondern überall fremde Nachahmung, und eben deshalb kann es nicht fehlen, daß er sich nicht bald in elegante Oberflächlichkeit und mystischen Unsinn zertheilt.

Meine Fortsetzung vorzüglich der Aristotelischen und Kantischen Untersuchungen hat ihren Werth nur in den strengsten und engsten Forderungen der Wahrheit. Wenn es nicht eine von aller Mythologie verschiedene Philosophie als strenge Wissenschaft giebt, welche uns rein aus der Spekulation deutlich wird, in welcher sich alle einzelnen Grund- und Lehrsätze nachzählen lassen, wo es für jeden einen bestimmten Ort und eigne Rechtfertigung giebt, wie in reiner Mathematik, und wenn es nicht ein eignes Interesse hat, diese Wissenschaft so zu bearbeiten: so müssen wir unsre Bemühungen ganz verloren geben. Aber es hat darum eben keine Noth, die Geschichte der Philosophie bürgt uns hinlänglich dafür, (wenn ich mich gleich nicht dabey aufhalten will, die Wichtigkeit der Kenntniß wissenschaftlicher Formen nachzuweisen,) daß der Faden dieser Untersuchungen, so oft man ihn auch fallen ließ, um nur nach Ausschmückungen und Anwen-

dungen zu greifen, doch jedesmal bald wieder aufgenommen wird.

Wir wollen also gleich der Mathematik weder die Frömmigkeit noch die Gelehrsamkeit zum Vorwande nehmen, um uns Gehör zu verschaffen, sondern einzig auf Wahrheit ausgehen.

Jene bunte, zierliche Rede von der Philosophie hingegen gleicht den sieben magern Kühen im Traume des Pharao, so oft sie das Fett der Phantasie verschlingen mag, steht sie doch am Ende immer wieder da als trockene magere Logik. Was hilft es das dürre Sparrwerk der Einerleyheit und Verschiedenheit lateinisch auszudrücken, und mit grünen Blumenkränzen zu verdecken, die da nicht wurzeln können, welche der erste Sonnenblick welkt, und der nächste Windstoß wieder zerstreut? Die Mühe ist vergebens, eine behagliche Hütte für Menschen damit zurecht zu decken, geschweige denn einen Tempel für Götter. Dieser Schmuck in Darstellung und Sprache kann nur dem wichtig scheinen, welcher der trocknen Wahrheit und seinem Enthusiasmus nicht recht zutraut, daß er Probe halten wird. Wir fürchten das nicht. Wohl, dem gemeinen Haufen mag man den bittern Trank seiner Apotheose mit ir-

gend einem Syrup versetzen, daß er ihn nur an die Lippen bringe; mühe sich dann, wem's der Mühe lohnt, diesen im Helldunkel mystificirter Gefühle die Wahrheit schauen zu lassen, wie zitirte Geister. Wer aber der Wissenschaft kundig ist, der wird überall hell sehen wollen, und sich vor keiner Klarheit fürchten.

Vorrede

zur zweyten Auflage.

Vor nun zwanzig Jahren legte ich diese Untersuchungen zuerst zur öffentlichen Beurtheilung vor. Ich bin seitdem ununterbrochen mit denselben Gegenständen beschäftigt gewesen, habe mich bemüht auszuführen und fortzubilden. Indem ich aber jetzt für eine neue Ausgabe wieder zu den ersten Untersuchungen zurückgeführt werde, bestimmt mich eine Warnung, welche mir grade für diesen Zweck Friedrich Heinrich Jacobi gab, an dem Ganzen so wenig als möglich zu ändern. Jacobi fand eine Verfälschung der Geschichte des eignen Geistes darin, wenn ein Philosophirender seine früheren eigenthümlichen Untersuchungen in eine wesentlich veränderte Form umbilden wolle, anstatt neue Untersuchungen zu geben und bemerkte dazu, daß die ersten

den Verfasser selbst befriedigenden Darstellungen einer Untersuchung meist vor späteren einen Vortheil der schärferen, lebendigeren und gemeinverständlichern Gedankenentwicklung behielten. Dabey halte ich meine Persönlichkeit nun eben nicht für so wichtig, daß ich auf das erstere große Rücksicht zu nehmen hätte, aber um so treffender scheint mir das zweyte. Grade die Einseitigkeit der ersten kritischen Untersuchungen giebt diesen eine gewisse Schärfe der Auffassung und eine Unpartheylichkeit der Darstellung, welche später leicht zum Theil verloren geht, sobald dem Untersuchenden ein gewisser Ueberblick des Ganzen und eine eigenthümliche Verbindung der Theile unter einander schon so geläufig geworden sind, daß er sie und die daraus fließenden eigenthümlichen Folgerungen leicht zu früh als auch dem Leser schon bekannt und von ihm zugestanden voraussetzt.

Ich behalte daher im Ganzen die ursprüngliche Anordnung der Untersuchungen bey, denn zurückzunehmen habe ich keine und nöthige Ergänzungen lassen sich leicht einschalten. Ich bin bey meinen Untersuchungen ganz durch die Kantischen Werke und die damals durch dieselben veranlaßten Ausbildungen der Psychologie geleitet worden. Der größte Mangel der ersten Darstellung, welcher sie manch-

mal schwerer verständlich bleiben ließ, scheint mir darin zu liegen, daß ich bey meinen Lesern eine zu genaue Kenntniß der Kantischen Lehren voraussetzte und auf diese oft nur beziehungsweis Rücksicht nahm, ohne die Kantischen Lehren selbst mit aufzunehmen. Der Hauptmangel dieser Art besteht darin, daß ich im zweyten Band den ganzen Leitfaden zur Auffindung der Kategorien und Ideen als aus Kant's Kritik der reinen Vernunft bekannt voraussetzte, ohne ihn in meine Darstellung mit aufzunehmen. Diesen Mängeln suchte ich seitdem abzuhelfen durch meine drey ausführlichen Schriften über Logik, psychische Anthropologie und das System der Metaphysik. Besonders wer das letztere mit dem zweyten Band meiner Kritik verbindet, wird wohl jetzt durchgängig verstehen, was ich suche und will.

Geschichtlich schließt sich meine Arbeit also ganz an Kant's große Werke und deren entscheidend wichtige Entdeckungen an. Ich will darüber hier meine Ansichten zu geben suchen. Der Entwurf von Kant's Kritiken der Vernunft wurde ihm durch zwey große Entdeckungen bestimmt.

1) Daß sich das System aller spekulativen rein philosophischen Grundbegriffe an dem Leitfaden der

logischen Formen der Urtheile und der Formen der Vernunftschlüsse vollständig aufweisen lasse. Die Formen der Urtheile zeigen uns das niedere System der Kategorien, die Formen der Vernunftschlüsse das höhere der Ideen.

2) Die Kategorien sind Begriffe von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und müssen nothwendig bey der Beurtheilung der Sinnenwelt angewendet werden. Die Ideen hingegen zeigen uns reine Gedankendinge, welche gar nicht Gegenstände der Erfahrung werden können. Nach den Ideen sind nemlich unsre Vorstellungen von der Sinnenwelt nur beschränkte Vorstellungen von dem, wie uns die Dinge erscheinen, aber nicht von dem, wie die Dinge an sich sind. Diese Ideen von den Dingen an sich sind uns also für die Erfahrung und die Sinnenwelt von keiner Anwendung. Aber in unserm Geiste lebt eine höhere Ansicht der Dinge durch die Unabhängigkeit der sittlichen Grundwahrheiten, nur kraft dieser erhalten die Ideen ihre Bedeutung.

Dieser Gedankenverbindung gemäß ordnete Kant mit einer unübertrefflichen Deutlichkeit, Ordnung und Ausführlichkeit die Lehren seiner Kritik der reinen Vernunft und der praktischen Vernunft. Dann

gab er zur vollständigen Uebersicht aller philosophischen Erkenntnisse in der Kritik der Urtheilskraft noch die Lehren von der objektiven Zweckmäßigkeit in den Dingen hinzu, welche wir theils in den ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen beurtheilen, theils logisch in den Vorstellungen von Naturzwecken, denen die Naturerscheinungen untergeordnet seyen, anerkennen.

So vollständig nun aber auch alle philosophischen Aufgaben in diesen Werken erörtert und so trefflich die Lehren geordnet sind, so geben sie doch jedem unter uns nach beendigtem Studium derselben, neben der Sicherheit sehr reicher Belehrungen, das Gefühl eines Mangels zu erkennen, als ob gleichsam noch der rechte Mittelpunkt der Lehre fehle, in den alle ihre Fäden zusammenlaufen und in den sie verknüpft werden sollten. Dieser Mangel liegt nun wohl darin, daß Kant die zwey Wissenschaften nicht vollständig in den Kreis seiner Untersuchungen mit aufgenommen hat, welche doch offenbar die eigentlichen Grundlagen derselben enthalten. Ich meine Logik und Psychologie.

Die Grundlage der ganzen Kritik der reinen Vernunft liegt in dem Leitfaden der Urtheilsformen und Schlußformen, diese aber sind nur besondere Ge-

genstände der Logik. Nur ein Ueberblick der ganzen logischen Aufgabe kann uns vollständig über sie verständigen.

Ferner die dunkeln Parthien der Lehre sind in der Kritik der reinen Vernunft die, wo vom Sinne, Bewußtseyn, Apperception, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft in ihren Verhältnissen gegen einander gesprochen wird. Dabey sind offenbar lauter Theile einer Theorie des Erkenntnißvermögens in Frage, aber die ganze Aufgabe einer solchen Theorie kommt nicht vor. Auf ähnliche Weise erscheinen in der Kritik der praktischen Vernunft die Lehren von Begierde, Lust und Wille ohne die gewünschte Vollständigkeit. Endlich in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft erhalten wir eine kurze Uebersicht aller Vermögen unsers Geistes, aber eben damit nur den Blick auf die Aufgabe der psychischen Anthropologie ohne die Ausführung derselben.

Dies bestimmte mich in der Kritik der Vernunft die Untersuchungen gleichmäßig auf Logik und Metaphysik auszudehnen und das Ganze als philosophische Anthropologie darzustellen. Der veränderte Standpunkt forderte dann eine wesentlich veränderte Anordnung des Ganzen.

In vortrefflicher Verbindung mit einander stellen zwar die Kantischen Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft den Leitfaden zur Auffindung der Kategorien und Ideen, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der sittlichen Ueberzeugungen und die nur praktische Gültigkeit der Religionsphilosophie dar, allein neben dieser faktischen Nachweisung war doch noch eine Hauptaufgabe für die Kritik der Vernunft: die Rechte der Vernunft an diese philosophischen Erkenntnisse und die Begründung ihrer Wahrheit geltend zu machen.

Dafür aber ist der Kantische Entwurf fehlerhaft geblieben, eben aus den beyden Gründen, daß er weder vollständige logische noch psychologische Untersuchungen angestellt hat.

Seiner logischen Disposition nach begründet er in der Analytik die Grundsätze, in welchen sich die Kategorien auf die Erfahrung anwenden, durch transcendentale Beweise; zeigt dann in der Dialektik die spekulative Ungültigkeit der Ideen dadurch, daß er die Fehlerhaftigkeit der Schlüsse nachweist, durch welche die menschliche Vernunft auf Behauptungen durch Ideen geführt werde, und giebt endlich in der Kritik der praktischen Vernunft moralische Beweise für die Gültigkeit der praktischen Aussprü-

che durch Ideen. Einen so reichen und belehrenden Gedankengang er uns nun auch nach dieser Disposition mittheilt, so ist doch die logische Form derselben selbst fehlerhaft, indem sie Beweise als höchste Begründungsmittel der philosophischen Grundsätze angiebt und voraussetzt, da doch jeder Beweis aus Schlüssen besteht und in diesen den Schlußsatz höheren und allgemeineren Wahrheiten des Obersatzes und Untersatzes unterordnet.

Hiermit bleibt allerdings Kant's widerlegender Gedankengang in der Dialektik in Uebereinstimmung. Er zeigt, daß in dem Schluß, durch welchen die Unsterblichkeit der Seele spekulativ zu beweisen wäre, kein Mittelbegriff vorhanden sey; in dem Schluß, welcher ontologisch das Daseyn Gottes beweisen soll, der Obersatz fehle und die Schlüsse, welche die antinomischen idealen Grundbehauptungen über das Weltganze enthalten, nur durch die Verwechselung zwischen Erscheinung und Ding an sich gebildet werden. Aber die Hauptsache sind doch die beyden behauptenden Lehren. Kant will die Gültigkeit der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft und die praktischen Grundsätze der Religionsphilosophie einem Beweise unterwerfen.

Sehen wir nun hier sein Verfahren näher an, so können wir finden, daß seinen Nachweisungen

eigentlich eine ganz andere Bedeutung zukommt, als es nach seiner logischen Disposition scheint.

Die metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft beweist er aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung, aber dieses ist ja kein ontologischer Grund eines Naturgesetzes, sondern nur ein psychologischer Grund eines Bedürfnisses für meine Vernunft. In der That beweisen Kant's transcendentale Beweise nicht, daß in der Natur jede Substanz beharre, jede Veränderung eine Ursach habe, alles was zugleich ist, in Wechselwirkung stehe, sondern sie zeigen nur, daß die menschliche Vernunft das Bedürfniß habe, die Gesetze als Wahrheiten vorauszusetzen, wenn sie die Erscheinungen als in einem Erfahrungsganzen verbunden beurtheilen wolle. Diese ganze Betrachtung ist also richtig verstanden nur von psychisch anthropologischer Natur.

Ferner Kant's moralische Beweise zeigen: die sittlichen Grundwahrheiten von dem Guten und der Tugend seyen für den Menschen bedeutungslos, wenn nicht Gott Beherrscher der Welt sey und die Seele des Menschen unsterblich sey. Nun gelten aber dem Menschen die sittlichen Grundwahrheiten mit unmittelbarer, unumstößlicher Nothwendigkeit, darum sey er sich seiner Freyheit bewußt und müsse an Gott

und Unsterblichkeit glauben. In dieser herrlichen Nachweisung stehen die Verhältnisse anders als vorhin, sie ist aber wieder kein eigentlicher Beweis, sondern ebenfalls nur eine psychisch anthropologische Nachweisung. Denn erstens beruht das Ganze auf den Grundsätzen der sittlichen Wahrheit, diese aber werden nicht bewiesen, sondern nur psychologisch faktisch als dem Menschen mit Nothwendigkeit geltende Wahrheiten aufgestellt. Ferner Kant folgert auch nicht aus den sittlichen Grundsätzen das Daseyn Gottes, die Freyheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele, sondern umgekehrt sucht er zu zeigen, daß ohne die Thatsache der Freyheit und ohne Gottheit und Unsterblichkeit die Gültigkeit der sittlichen Ideen nicht statt finden können. Gott, Freyheit und Unsterblichkeit werden in der That als nothwendige Prämissen für die Gültigkeit der sittlichen Ideen aufgewiesen. Dies ist also nur ein psychologischer Gedankengang, in welchem wir uns sagen: die menschliche Vernunft setze die Gültigkeit der spekulativen Ideen schon in ihren ersten sittlichen Ueberzeugungen voraus.

Kant hätte also diese logische Disposition seiner Lehre gar nicht wählen, sondern anstatt derselben eine philosophisch anthropologische geben sollen. Dieses wurde von seinen Schülern bald bemerkt.

Die allgemeine logische Disposition der Kantischen Werke gab keine Stelle für den Ueberblick über das Ganze des menschlichen Erkenntnißvermögens. So viele einzelne neue Ansichten für die Erkenntniß darin vorkommen, so fehlt doch eine Theorie des Erkenntnißvermögens, welche daraus ein Ganzes bildete. Daher wurden viele durch das Studium der Kantischen Werke zu einer weiteren Ausbildung der Psychologie angeregt, und nach und nach stimmten immer mehrere Lehrer, von sonst auch noch so widerstreitenden Ansichten darin zusammen, daß psychische Anthropologie die eigentlichen Grunduntersuchungen für alle Philosophie enthalten müsse. Auch Reinhold, der so ausgezeichnet zur Belebung des Interesse für Kantische Philosophie wirkte, wurde durch eben diesen Gedanken zu seiner Theorie des Vorstellungsvermögens geführt. Allein bey dem Entwurf derselben verwechselte er noch mehr den metaphysischen und psychologischen Standpunkt mit einander und brachte noch weiter den unglücklichen logischen Irrthum dazwischen, daß die ganze Philosophie aus einem obersten Grundsatz abgeleitet werden müsse.

Wären wir gemeinschaftlich bey der Behandlung der psychologischen Aufgabe länger verweilt, so würde die deutsche Schule eine viel festere und kla-

rere philosophische Ausbildung in der Philosophie selbst und in ihren Anwendungen auf die Geschäftswissenschaften gewonnen haben.

Da aber Fichte, Reinhold's Schüler, dieselben methodischen Fehler noch härter beging, so erhielt er eine methodische Ansicht von der Wissenschaft, durch welche er, wenn er gleich Kant's großen ethischen Ideen treu bleiben wollte, doch der ganzen Kantischen Methode und überhaupt jeder ruhigen streng wissenschaftlichen Fortbildung der Philosophie untreu wurde. Zu ihm trat Schelling und viele andere folgten, so daß die lautesten und lebendigsten Sprecher in deutschen philosophischen Schulen nach und nach sich immer mehr selbst verführten: Phantasien über Natur, Menschenleben und die göttlichen Dinge für die wahre geniale Philosophie zu halten, wenn jene Phantasien nur in irgend einen dürren Rahmen anscheinend philosophischer Formeln eingespannt würden. So zersplitterte sich unser philosophisches Interesse in das zerstreute vieler widerstreitender Meinungen und die zuvor so allgemeine lebhafte Theilnahme mußte sich in Gleichgültigkeit verwandeln, theils weil viele der phantasirenden Philosophen das Ideal einer Wahrheit gar nicht mehr anerkannten, sondern jedem in seiner Art recht gaben, theils weil mit so widersprechenden Reden

weder den eigentlichen Beschützern der Philosophie den Rationalisten unter den Theologen, noch den selbstdenkenden Rechtslehrern gedient seyn konnte. Man wendete sich in Theologie und Rechtswissenschaft mehr vom philosophischen ab, bloß zur geschichtlichen Auffassung.

Ich bleibe aber für die streng wissenschaftliche Fortbildung der Philosophie bey der alten Aufgabe: die philosophisch anthropologische Begründung der Philosophie zu suchen. Diese Aufgabe bestimmt meinen ganzen Entwurf.

Mir erschien dabey als Hauptaufgabe, die anthropologische Rechtfertigung aller philosophischen Grundwahrheiten. Nun hatte Kant die Rechtfertigung des Gebrauches der Kategorien mit dem Worte *Deduktion* benannt. Ich habe diese Benennung beybehalten, weil meine Rechtfertigung denselben Zweck hatte, und bey richtiger Verständigung über die transcendentalen Beweise auch ähnliche Hülfsmittel anwendete. In der Ausführung aber wird aus meiner Deduktion freylich etwas ganz anderes. Ich habe es nicht, wie Kant, mit der bloßen Rechtfertigung des Erfahrungsgebrauches zu thun, welche für ihn die Deduktion der Ideen unmöglich machte, sondern mir gilt die Aufgabe der Deduktion ganz

gleichmäßig für Kategorien und Ideen, für mathematischen und sittlichen Schematismus, indem alle Rechtfertigungen gleichmäßig aus der Theorie der erkennenden Vernunft erhalten werden, wodurch mir dann vorzüglich auch die Theorie der synthetischen Einheit und somit die Lehre von der Identität aller Apperceptionen eine ganz andere Gestalt bekommen hat.

Meine eignen anthropologischen Untersuchungen führten mich vorzüglich zu einer tiefern Erforschung der Verhältnisse des Reflexionsvermögens zur reinen Vernunft und zu einer tiefern Untersuchung der Willkühr. Kant weist uns die durchgreifende Parallele zwischen den Formen der analytischen und denen der metaphysischen synthetischen Einheit nach, ohne nach den Gründen derselben zu fragen. Ich zeige dagegen in den Theorien der reinen Vernunft und des Reflexionsvermögens, wie und warum sich alle diese Verhältnisse in unserm Geiste grade so zeigen müssen, wie Kant sie zuerst beobachtet hat. Kant faßt die Organisation des menschlichen Begehrungsvermögens in der Kritik der praktischen Vernunft nach zu wenigen, mangelhaften Unterscheidungen auf. Ich habe durch eine richtigere Theorie des rein vernünftigen Wollens und der verständigen Willkühr erst die anthropologischen Grundlagen ge-

geben, durch welche sich die Fehler und Mängel in Kant's Lehre vom kategorischen Imperativ verbessern lassen.

Doch dem habe ich hier nicht weiter zu folgen, da das Werk selbst darüber Auskunft giebt. Nur zwey Gegenstände muß ich hier noch näher erwähnen, nemlich die Lehre vom transcendentalen Idealismus und die Aufgabe der Religionsphilosophie.

Die Hauptlehre der Kantischen Metaphysik ist diejenige, welche er den transcendentalen Idealismus nennt, das heißt Kant's wissenschaftliche Rechtfertigung jener alten Platonischen Grundlehre: die Erkenntniß der Sinnenwelt im Raum gewährt nur eine beschränkte menschliche Vorstellung von den Dingen; zu der Vorstellung von den Dingen an sich, vom wahren Wesen der Dinge erhebt er sich nur im reinen Denken durch die Ideen.

Diese Lehre ist der Hauptzweck der Kritik der reinen Vernunft. Kant erörtert dafür in der transcendentalen Aesthetik die Formen der reinen Anschauung unserer Sinnlichkeit, unsre Anschauungen des Raumes und der Zeit und sucht aus dieser Erörterung zu folgern, daß in Raum und Zeit nur Er-

scheinungen der Dinge und nicht die Dinge an sich erkannt werden. Dann zeigt er in der Analytik, daß die Kategorien nur auf jene Erscheinungen anwendbar seyen, ferner besonders in der Dialektik, wie ihnen die Ideen von den Dingen an sich entgegen stehen. Endlich wird nun in der Lehre von der Antinomie der Vernunft der transcendentale Idealismus selbst ausführlich dargestellt durch den Widerstreit, welcher sich zwischen den Ansichten der Dinge nach Raum und Zeit und den Ideen von den Dingen an sich findet.

In dieser Darstellung der wahren Grundlehre der ganzen Philosophie hat nun unser großer Lehrer einen Fehler begangen, (den ich bey niemand noch richtig beurtheilt finde,) welcher ihm von allen am meisten bey Schülern und Gegnern geschadet hat. Sein ganzes Raisonnement ruht nemlich scheinbar auf den Beweisen der transcendentalen Aesthetik, daß in Raum und Zeit nur Erscheinungen und nicht Dinge an sich erkannt werden können. Aber diese Beweise sind fehlerhaft.

Kant sagt dort (S. 42.): „der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß auf einander vor, das ist keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen

selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden." Aehnlich spricht er dann auch über die Zeit. Beachten wir nun näher, welchen Beweisgrund er hier mit dem „denn" voraussetze, so findet sich leicht, daß es kein anderer seyn könne, als die Behauptung (S. 124.), „es sind nur zwey Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht." Diese Behauptung zugegeben, so ist der obige Beweis leicht gerechtfertigt. Aber eben diese Behauptung wird sich nicht rechtfertigen lassen. Woher wissen wir denn, ob nicht irgend eine dritte höhere Ursache möglich sey, welche die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und ihrem Gegenstand bestimmt, indem sie beyde möglich macht? Wäre aber dies, so könnten allerdings die Dinge a priori so angeschaut werden, wie sie an sich sind. Dieser Kantische Beweisgrund für die Idealität von Raum und Zeit wird also wol verworfen werden müssen.

Nun hat ihn Kant aber nicht nur an die Spitze gestellt, sondern auch so nahe mit der ausführlichen Erläuterung seiner eigenthümlichen Lehre, „daß die Sinnenwelt nur Erscheinungen und nicht die Dinge, wie sie an sich sind, zeige," verbunden, daß die meisten das Glück dieser seiner ganzen Lehre vom Schicksal dieses Beweises abhängig hielten. Allein dies letzte ist nicht der Fall. Seine wahre Lehre vom transcendentalen Idealismus ist die Lehre von den Antinomien der Vernunft, dort sind mit großer Ausführlichkeit alle Erörterungen gegeben, durch welche er das Schicksal der Metaphysik für immer entschieden hat. Diese Erörterungen allein müssen dem transcendentalen Idealismus zur Grundlage gegeben werden.

Demgemäß ist mein Entwurf ein ganz anderer geworden. Denn ich kann diesen transcendentalen Idealismus nicht in der Lehre von der reinen Anschauung begründen und kann nach obigem auch die Form der transcendentalen Dialektik nicht beybehalten. Ich habe mich nur durch die Theorie des Erkenntnißvermögens auf den Ursprung unserer Ideen vom Unbeschränkten und Vollendeten als dem wahren Wesen der Dinge leiten zu lassen und kann dann die ganze Lehre vom transcendentalen Idealismus weit kürzer als der Erfinder darstellen, durch die Er-

örterung des Widerspruchs, in welchem die Unvollendbarkeit, Stetigkeit, bloße Verhältnißmäßigkeit und Wesenlosigkeit von Raum und Zeit mit den Ideen des Vollendeten stehen.

Der eigentliche Grund dieser Irrungen liegt noch tiefer, nemlich in der Grundansicht von der Wahrheit und objektiven Gültigkeit unserer Vorstellungen. Daher halte ich die auf meinen Erörterungen, über den von mir bestimmten Unterschied zwischen empirischer und transcendentaler Wahrheit, ruhenden Lehren für das wichtigste, welches ich im Ganzen geändert habe.

Kant setzt bey seinem Entwurf für die Deduktion der Kategorien das alte Vorurtheil voraus, die objektive Gültigkeit der Erkenntniß werde dadurch gegeben, daß der Gegenstand die Ursach der Vorstellung desselben sey, das heißt, daß der Gegenstand die Vorstellung desselben möglich mache. Vor einer genaueren Selbstbeobachtung zeigt sich aber diese Voraussetzung als irrig und haben wir diesen Irrthum einmal anerkannt, so müssen wir der ganzen Aufgabe eine durchaus veränderte Gestalt geben. Die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Seyn ihrer Gegenstände ist etwas, was der menschliche Geist nie einer mittelbaren Prüfung unterwerfen

kann, sondern sie ist nur die unmittelbare Voraussetzung jeder erkennenden Vernunft, die ihr einzig kraft ihres Selbstvertrauens gilt und in der Verbindung menschlicher Gedanken weder mittelbar gegeben, noch genommen, noch verändert werden kann. Die Anschauung für sich selbst ist ihr eigner Zeuge der Wahrheit, nur wiefern ich der Anschauung vertraue, weiß ich etwas von dem Seyn wirklicher Gegenstände. Eben so unmittelbar gelten uns die metaphysischen Grundwahrheiten, die uns unmittelbar im Wahrheitsgefühl zum Bewußtseyn kommen. Die Wahrheit, über welche Menschen streiten, in Rücksicht deren sie irren und zweifeln können, ist nie diese transcendentale Wahrheit der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand sondern die empirische Wahrheit des Bewußtseyns, welche nur die richtige Vergleichung mittelbarer Vorstellungen mit den unmittelbaren verlangt. Diese Vergleichung ist die ganze und einzige Aufgabe der Kritik der Vernunft als Begründerin der Philosophie.

Endlich bemerke ich noch voraus, daß ich die Aufgabe der Religionsphilosophie in ein wesentlich anderes Verhältniß zum Ganzen stelle als Kant. Mir scheint Kant seinen ersten geschlossenen Entwurf

der Lehre nur für die beyden Kritiken der Vernunft gefaßt zu haben; die Kritik der Urtheilskraft kommt gleichsam als Ergänzung hinzu und die eigenthümlichsten Untersuchungen von Religionslehren bringt er erst in dem Werk „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hinzu. Letzteres zeigt sich vorzüglich darin, daß er erst hier auf die genauere Untersuchung des Begehrens, der Triebe und der Willkühr kommt, das erstere in der Abgerissenheit der einzelnen Theile jener Lehre.

Im ersten Theil der Kritik der Urtheilskraft giebt uns Kant die Erörterungen des Schönen und Erhabenen, welche zu den bewundernswürdigsten Erzeugnissen seines Geistes gehören. Allein in den Folgerungen daraus läßt er sich durch den Sprachgebrauch der neueren Schulen verleiten, die Idee des Schönen zu eng zu fassen, anstatt daß er dem Sprachgebrauch der Sokratiker und besonders den Erklärungen des Aristoteles hätte treu bleiben sollen. Ihm hat zuletzt die ganze ästhetische Beurtheilung nur einen untergeordneten sittlichen Werth, indem er hier in den untergeordneten Formen des Schönen nur Analogien findet, durch die das sittliche Gefühl begünstigt werden könne. Er bemerkte nicht, daß in allen Idealen, in denen der Geist selbst das

Schöne ist, das Schöne mit dem in sich Guten eins und dasselbe sey, er bemerkte nicht, daß es ja diese Ideale seyen, in denen der Glaube lebt.

Im zweyten Theil der Kritik der Urtheilskraft giebt Kant dann noch einen zweyten Theil der objekti= ven Teleologie als logische Teleologie hinzu. Dies ist der einzige größere Theil der Lehre, in welchem ich auch dem Gehalt nach Kant's Behauptungen un= richtig finde. Er geht von der Erörterung aus, was Naturzweck genannt werden dürfe, und findet, daß die Vorstellung eines Naturzweckes keine Begriffser= klärung zulasse. Damit ist ja schon bestimmt, daß wir nur ästhetische Urtheile über Naturzwecke haben und so fällt das zweyte Thema ganz mit dem ersten zusammen. Logische Teleologie findet für den Men= schen nur da statt, wo er über die Zwecke seines Willens und deren Vermittlungen urtheilt. Auf die Natur werden diese Zwecke nur bezogen, wenn man entweder unsre eignen Zwecke mit Naturzwecken verwechselt, oder Beurtheilungen logisch ausspricht, die eigentlich nur ästhetisch gemeint sind.

Ich habe also diesen Theil der objektiven Teleo= logie ganz beseitigen müssen. Dagegen erhält mir sowohl die Aesthetik als die Religionsphilosophie eine viel größere Bedeutung. Mir verbinden sich

Religionsphilosophie und philosophische Aesthetik zur praktischen Ideenlehre, in welcher das ganze System der Philosophie seinen Abschluß erhält.

Im März 1828.

Der Verfasser.



Einleitung.

Der Geist der Zeit ist es, der in unsrer Geschichte lebt und sich verwandelt, er ist der mächtige Beherrscher jedes Einzelnen, denn nur von ihm wird jeder genährt und groß gezogen, nur von ihm hängt es ab, ob kleine Kraft das Größte wirken oder die größte unbemerkt erdrückt bleiben soll, und doch ist es wieder im Kampfe mit ihm, wo sich messen muß, wer für Bildung des Geistes arbeiten will. Das gilt vor allem der Selbstthätigkeit der Vernunft im Philosophiren.

Ein jeder wird von der öffentlichen Meinung seiner Zeit gebildet; sie leitet seinen Gedankengang ein, und auch noch fortwährend drängt ihn fremde Meinung unbewußt, bald weil er ihrem Interesse schmeicheln oder wenigstens folgen, bald weil er ihr vielleicht auch durch Widerspruch imponiren, bald endlich nur, weil er von ihr verstanden werden will — zum Theil immer nach einem Ziele hin, wie es im Geist der Zeiten vorbereitet lag. Vor allem aber die Wirkung! Wo jetzt ein Funken alles weit und breit in Flammen setzt, da langt ein andermal die stärkste Gluth nicht hin, um fort zu zünden. Das Interesse des Augenblicks entscheidet hier alles.

So ist denn auch in der Philosophie eine öffentliche Meinung als Geist der Zeit, welche das Interesse des Augenblicks bestimmt, und jedem Denkenden die Richtung anweist. In diesem Geiste der Zeit liegt ein Grundurtheil über das, was Philosophie leisten soll, er trägt die ganze philosophische Bildung des Zeitalters mit ihren Vorzügen und Fehlern. Er bestimmt die Grundvorurtheile der Zeit, die jedem anerben, der sich nicht durch eigne Kraft davon befreyt; und diese Befreyung ist der schwere Kampf, den wir auf uns haben, wenn wir für die Philosophie wirken wollen.

Die öffentliche Meinung über Philosophie wird jederzeit durch das gebildet, wofür man eben die Philosophie für gut hält. Alles Interesse der Philosophie hängt aber an den drey Ideen der Wahrheit, Schönheit und Güte, und es ist das Entscheidende hier, wie ein Zeitalter diese einzeln oder in ihrer Vereinigung auffaßt, nach dem praktischen Bedürfniß der einen und dem theoretischen der andern.

Das erste Bewegende, was einem Zeitalter den Werth der Philosophie bestimmt, liegt darin, wie nothwendig man sie für das praktische Interesse hält, wie sehr man sie für seine Ideen von Recht und Tugend und Religion unentbehrlich achtet, oder wohl auch für das ästhetische Interesse der Schönheit. Hier sehen wir aber die öffentliche Meinung beständig wechseln. Als in der neuern Zeit der Gedanke wieder frey wurde, fing man sowohl für Religion als Recht an, Zutrauen zur Philosophie zu fassen. Das Gesetz der Hierarchie, und der Buchstabe eines positiven Glaubens verlor zuerst seine unbestrittene Gewalt, bis die Gottlosigkeit eines Mode gewordnen Empirismus den Glauben an die gute Sache der Ver-

nunft wieder zerstörte. Länger erhielt sich die öffentliche Meinung für die Philosophie des Rechts, man hoffte mit philosophischen Theorien Staatsverfassungen, mit dem Naturrecht Gesetze zu machen, endlich unsrer Zeit hoffen nur noch die Aerzte durch Naturkunde von ihr zu lernen, und, ohne Geschmack und schöne Kunst zu haben, meinen einige durch Philosophie sie wieder zu gewinnen. Im Erfolg also hat sich Philosophie durch ihr praktisches mehr Feinde als Freunde zugezogen, indem sie mit dem bildlichen und positiven zu leicht in Streit gerâth. Ja man wäre wohl lang von aller Spekulation zurückgekommen, wenn das anfangs untergeordnete theoretische Interesse, der Wahrheit nur um der Wahrheit willen, sich nicht immer gleich bliebe, selbst wider Willen stets auf das alte Thema zurückleitete, und wenigstens vorübergehend jede neu aufblühende Jugend wieder anregte, denn es ist das unvertilgbare Bestreben des sich ausbildenden Verstandes die Einheit seines eignen Wesens, als Gesetz in seiner ganzen Erkenntniß gelten zu machen; daher der immer lebendige Geist der Spekulation, welcher überall System und Princip sucht, begründen und erklären will.

Hier müssen wir aber dieses Philosophie erzeugende Bedürfniß unterscheiden von den wirklichen Versuchen es zu befriedigen. Ein aufgestelltes System mit aller seiner Konsequenz ist doch immer nur das letzte Resultat der Grundmeinungen seines Schöpfers über das Wesen des Philosophirens, und es ist eine schwere Aufgabe in diese Tiefe des Geistes die Fäden des Raisonnements zu verfolgen, wo sich eigentlich die Keime einer neuen Darstellung entwickeln. Meistentheils sind diese ersten Keime die mehr oder weniger richtigen aus der vergangenen

Zeit aufgenommenen Vorurtheile über Zweck und Wesen der Spekulation. Was unmittelbar erscheint, und leichter zu bemerken ist, ist dann nur der Versuch diesen Gesetzen nach zu kommen und diese Bedürfnisse zu befriedigen. In jenem tieferen liegt aber eigentlich die geheime Gewalt des Geistes der Zeit.

Deswegen darf die temporär herrschende Mode mit dem Geiste der Zeit selbst in der Philosophie ja nicht verwechselt werden, letzterer stellt die Aufgaben auf, die gelöst werden sollen, die Mode aber macht nur vorübergehende einzelne Versuche, um sie zu lösen, für eine Zeitlang laut geltend. Würden diese Aufgaben anstatt durch neue Mode durch fest stehende Wissenschaft gelöst, so hätte eben damit die Geschichte der Philosophie in der Bedeutung, in der wir sie jetzt nehmen müssen, ihr Ende erreicht, und es gäbe eben deshalb keinen philosophischen Geist der Zeit mehr, indem durch Wissenschaft alle Meinung, in welcher er allein lebt und sich bewegt, vernichtet wäre. Bloße philosophische Mode wird nur anfangs angeregt durch einen eminenteren Selbstdenker, und lebt dann in den Meinungen des philosophirenden Volkes, erhält sogar ihr geltendes Wort nur durch die Acclamationen der nachsprechenden Menge; der Geist der Zeit hingegen lebt eigentlich in den Selbstdenkenden jeder Zeit. So haben sich bey uns nach einander die Mode des Wolfianismus, des französischen Materialismus, dann des Kantianismus einander abgelöst, bis jetzt die Philosophie des Alls oder der Weltvergötterung an die Tagesordnung gekommen ist. Dieser Mode ist geschichtlich leicht zu folgen. Wie sich aber unter ihrer Hülle der Geist der Zeit allmählich umgestaltet hat, ist schwerer zu entwickeln. Für den, der sich um Philosophie bemüht,

ist diese Mode, wenn er nur Geduld genug hat, eben kein gefährlicher Feind, denn sie zerstört sich, wie alle Mode selbst, sobald ihr der Reiz der Neuheit entzogen wird, ihre Fehler sind nur Fehler in den Resultaten, die sich durch den weitern Vertrieb von selbst offenbaren. Die wahren Fehler des Geistes der Zeit hingegen liegen in den ersten Voraussetzungen, auf welche man gewöhnlich den Blick gar nicht erst richtet, die man entweder unbewußt mit annimmt, oder nach denen man ungehört verdammt wird, weil sie dem Richter eine unbewußte und darum ganz unverdächtige Regel der Wahrheit sind *).

Diese tief in der öffentlichen Meinung der Selbstdenker jeder Zeit gegründeten Vorurtheile sind es eigentlich, mit denen wir den Kampf bestehen müssen, wenn wir der Spekulation weiter helfen wollen.

Wird daher die Frage aufgeworfen: Was sind unsrer Zeit die Bedürfnisse der Spekulation? Wie soll sich unsre Philosophie weiter fortbilden? so wird sich die Antwort darauf nur finden und verständlich geben lassen, wenn wir durch eine geschichtliche Ansicht nachweisen, welche irre leitenden Vorurtheile hier immer noch verborgen liegen, und wenn wir in Rücksicht dessen das, was bloße Mode der Nachdenker ist, von dem unterscheiden, was öffentliche Meinung der Selbstdenker der

*) Weswegen, wie Leibnitz einmal bemerkt, sehr vieles gerade darum nicht gesehen wird, weil es uns zu bekannt ist; und oft entdecken die am meisten, welche ohne Lehrer sich für eine Wissenschaft selbst gebildet haben. So wird man vortheilhaft in der Philosophie von neueren Lehrern sich an recht alte wenden, eben weil wir von letzteren nicht sowohl lernen als an Ideen hingewiesen werden.

Zeit ist. Eine solche geschichtliche Ansicht wollen wir hier versuchen.

Alle philosophischen Räthsel gleichen der Aufgabe des Kolumbus, ein Ey auf den Tisch zu stellen, sobald das Räthsel vollkommen gelöst ist, kann der Schüler kaum die Stelle mehr finden, auf der die Aufgabe möglich war, weil alles so durchaus klar ist. Es kommt nämlich hier alles auf geregelte scharfe Abstraktion an, die das erstemal sehr schwer zu finden ist, nachher aber leicht genug zu lernen. Es bedurfte mancherley Vorbereitung in der Geschichte der Philosophie, und dann noch Jahre lange Vergleichungen, bis es Kant gelang, die Formen der Anschauung genau von den Verstandesbegriffen zu sondern; sein Schüler lernt nun diese Abstraktion in einigen Stunden verstehen und einsehen. So wird sich, sobald wir die wichtigsten Abstraktionen in einiger Vollständigkeit besitzen, Philosophie als feste Wissenschaft zu bilden anfangen, sie wird dadurch eigentlich erst Schulsache werden, wie Mathematik, und allem Vornehmthun, aller Großsprecherey und allem Mysteriösen in ihr ein Ende machen. Aller Streit in der Philosophie dreht sich um die eine evidente Wahrheit: die menschliche Vernunft ist endlich und sinnlich, also beschränkt; folglich giebt es für die menschliche Vernunft 1) mehr als bloß sinnliche Erkenntniß, aber unsre vernünftige Erkenntniß ist beschränkt, es giebt für uns 2) unüberwindliche Unwissenheit und keine absolute Erkenntniß. Mit der Entwickelung dieser Wahrheit in ihren Folgen ist aller Streit der Philosophen beyzulegen und feste Wissenschaft in ihr zu erhalten.

Der Endzweck alles Philosophirens liegt in ihrem praktischen Interesse für die Ideen der Tugend, des Rech-

tes und der Religion, aber dieser Endzweck ist nur letztes Resultat, auf ihn dürfen wir wenig sehen, wenn wir den philosophischen Geist der Zeit wollen kennen lernen. Es ist ein rein spekulativer Anstoß, welcher hier die Richtung nach dem höheren, idealen, oder nach dem niedrigen und gemeinen bestimmt. In Rücksicht dieses praktischen Interesse zeichnen sich zwey Wendepunkte in der Geschichte der Philosophie aus. Sokrates führte die griechische Philosophie von der leeren Logik der Sophisten auf ihr praktisches Interesse zurück, und unsrer Zeit hatte der Streit mit positiver Religion eine Idee- und Religion-lose Naturlehre zum modischen Entschuldigungsgrund der niedrigen gemeinen Denkungsart in den gebildeten Ständen gemacht, welche ohnehin in dem verwirrenden Gedräng einer steigenden Kultur so leicht begünstigt wird durch das Bedürfniß jedes Einzelnen, welches jedem überlegen ist. Diesem fieng unsre vorzüglich durch Kant bezeichnete Periode von Seiten der Schule her an entgegen zu treten, welche vor dem gebildeten Verstand der Idee und Religion ihre Achtung wieder gab.

Aber auf diese letzten Folgen haben wir hier nicht zu sehen, denn darin sind ohnehin die großen Denker aller Zeit einverstanden. Eine individuell niedrige und gemeine Ansicht der Welt kann mit politischer Größe und politischer Genialität des Geistes leicht vereinigt seyn, aber mit wahrhaft philosophischer Genialität eines tiefen Denkers ist diese ideelose Ansicht der Dinge so sehr im Widerspruch, daß ein philosophisches Genie sich lieber alle unbegreiflichsten Inkonsequenzen zu Schulden kommen läßt, als diesen Glauben verläugnet. Es wird schwerlich ein wahres philosophisches Genie als Beyspiel dage-

gen genannt werden können. Allein die sittliche Ueberzeugung des Urhebers von einem gewissen Geiste in der Philosophie ist ein schlechter Maaßstab für den Werth oder Unwerth dieses Geistes selbst; denn jeder Geist im philosophischen lebt unmittelbar nur in der theoretischen Spekulation, bey dem Urheber kommt es auf den Zufall an, ob er folgerecht oder nur durch Inkonsequenzen erzwungen, seine sittliche Ueberzeugung mit der spekulativen Grundlage verband; diese Inkonsequenzen werden sich in dem Geiste seiner Philosophie nicht gleichmäßig wiederhohlen, erst seine Schule kann darin zeigen, was wirklich diesem Geiste gehört, und der frommste Lehrer wird dann oft die gottlosesten Schüler bilden, und umgekehrt.

Der Geist der Philosophie, den wir hier suchen, wird also nur in dem eigentlich spekulativen Theile der Wissenschaft sein wahres Leben und Wesen zeigen, (die hohen Absichten und Wünsche wollen wir jedem Einzelnen dabey gern schenken). Hier ist nun die allgemeine Anforderung an die Philosophie das, was wir jetzt aussprechen: man soll die Nebenordnung des Endlichen neben dem Ewigen aufweisen, Natur und Freyheit vereinigen, so daß keine die andere vernichtet, beyder Rechte zusammen bestehen. Diese Aufgabe ist aller Spekulation und allen Zeiten gemein, der Unterschied zeigt sich erst in den obersten Maximen, nach denen man zu ihrer Auflösung gelangen will; Maximen, die bey der natürlichen Ausbildung des Verstandes unfehlbar anfangs von Vorurtheilen geleitet werden. Alle Schwierigkeit wird nämlich hier immer durch das Verhältniß des Sinnes zur Vernunft bestimmt. Das Endliche gehört dem Sinn, das Ewige der Vernunft in ihrem Gegensatze gegen den

Sinn, und die Wahrheit fordert, die Rechte des Sinnes und der Vernunft beyde gelten zu lassen, und sie mit einander positiv zu vereinigen. Dies ist aber bey der unvorbereiteten gewöhnlichen Denkungsweise sehr schwer; jeder Einzelne fällt entweder unter die Vorurtheile des sich allein für genug haltenden Sinnes, oder der selbst genugsamen Vernunft, oder endlich es kommt gar zu einer negativen Vereinigung beyder im Skepticismus.

Zur Erkenntniß des Endlichen führt uns unmittelbar der Sinn, für das Ewige aber brauchen wir einen höhern Standpunkt der eigenthümlich spekulativen Erkenntniß, der nur der denkenden Vernunft für sich gehört, und zu den sie geleitet wird, wenn sie die Einheit als Gesetz alles ihres Erkennens aufstellen will. Das erste giebt uns die kalte natürliche Ansicht der Dinge des Wissens und des gemeinen Menschenverstandes. Das andere giebt uns eine gleichsam exaltirte religiöse Ansicht der Dinge des Glaubens und der Idee. Beyde, gemeiner Menschenverstand und Idee, versuchen dann bey gewöhnlicher Geistesbildung ihr Heil entweder mit einem empirischen Grundvorurtheil des Sinnes, oder mit einem rationalistischen Grundvorurtheil der Vernunft.

Für das gemeine Leben haben wir zwey Grundmaximen, nach denen philosophirt wird; die eine gehört dem Empirismus des gemeinen Menschenverstandes, und spricht sich aus: ich glaube nur, was in die Anschauung fällt, was ich sehe und höre; die andere gehört dem Raisonnement des gemeinen Menschenverstandes, ist logisch und spricht sich aus: ich glaube nur, was mir bewiesen werden kann. Beyde vereinigen sich in einer dritten: ich glaube nur, was aus dem Gesehenen und Gehörten bewiesen

werden kann. Was unter Voraussetzung dieser Maximen geurtheilt und gefolgert wird, ist das Gemeinfaßliche und Klare, worüber man gemeinhin einig ist. Sobald man aber anfängt, diese Maximen sebst zu berühren, ihre Gültigkeit in Anspruch zu nehmen, oder nur ihr Verhältniß gegen einander festsetzen zu wollen, so verirrt sich der gemeine Menschenverstand ins Schwankende, Dunkle, Unbestimmte, er hat kein fetes Urtheil mehr.

Diesen Grundmaximen des gemeinen Menschenverstandes, der um alles wissen will, gegen über zeigt sich die religiöse Ansicht der Dinge, die von einer Parthey des Glaubens in Schutz genommen wird, welche diesen Verstand des Stolzes und der Vermessenheit zeiht. Ihr gehören wieder zwey entgegengesetzte Grundmaximen; eine gehört dem idealisirten Empirismus, welcher aller Spekulation im Grunde Gram ist, so philosophisch er gleich oft erscheint, nach dem Spruch: Es unterm Mond giebts mancherley, wovon nichts träumt die Träumerey Philosophey. Unter die Flügel dieser Lehre flüchtet sich dann mancherley Glaube und Aberglaube. Die andere Maxime gehört dem idealisirten Rationalismus, welcher den Verstand eines einseitigen Treibens um Reflexion zeiht ohne Ziel und Zweck, nach der Einwendung: In dem, wie du die Dinge siehst, hast du ja doch nur deine Ansicht der Dinge; wer steht dir dafür, daß das Wesen der Welt in sich selbst wirklich so ist, wie dir es vorkommt, liegt es nicht vielmehr schon in deiner Ueberzeugung, daß du nur eine beschränkte endliche Vernunft hast, daß du auch nur eine beschränkte Ansicht der Dinge haben wirst. Aber kaum ist dieses Verdammungsurtheil der gemeinen Ansicht aus-

gesprochen, so wagt die nämliche Vernunft, sich selbst überlassen, doch wieder sich zum Urquell der Wahrheit zu erheben: folge mir nach, sagt sie, und ich will dir jenseit aller Bilder deines Sehens und Hörens die ewige Einheit und Nothwendigkeit in Allem, vor dem verklärten Blick zeigen.

Auf diese Weise hat die Spekulation seit jeher in der Geschichte mit uns und mit sich selbst gespielt. Drey Vorurtheile leiten unbewußt und unwillkührlich das Urtheil über die Wahrheit bey jedem unvorbereiteten. Das Vorurtheil des natürlichen Empirismus, oder des Vertrauens auf die Anschauung, eins des natürlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf den Beweis, und eins des künstlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf die Idee, denn die vierte Meinung des idealisirten Empirismus besteht nur in der Opposition ohne positives Eigenthum.

Diese wollen wir näher mit der neueren Geschichte der Philosophie vergleichen.

Seitdem durch griechische Philosophie die Formen des Reflexionsvermögens für sich entwickelt waren nach Begriff, Urtheil, Schluß, Beweis und System, so erhielt der Rationalismus des gemeinen Menschenverstandes eine feste Gestalt, indem er durch die Bequemlichkeit des Klassificirens und Beweisens getrieben überall theoretische Wissenschaft forderte, und zu bilden versuchte nach der Maxime: nichts ist gewiß, als was aus seinen Gründen bewiesen ist. Es bildete sich durch die scholastische Philosophie, die des Cartesius, Spinoza bis zur Wolfischen mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil der Genugsamkeit der logischen Formen und des Beweises,

um Wahrheit und Gewißheit in der Philosophie zu sichern. Man kann dies das Vorurtheil der mathematischen Methode nennen, denn was man zu Wolffs Zeit unter mathematischer Methode verstand, ist nichts anders, als allgemeine logisch-dogmatische Methode, d. h., das Verfahren, alle Begriffe einer Wissenschaft in Definitionen zu schlagen, daraus Axiome zu bilden, und aus diesen Beweise zu führen. Indem man so nach und nach alles und jedes dem Beweise unterwarf, so hing am Ende das ganze System menschlicher Weisheit nur an dem einzigen Ring logischer Identität, des Widerspruches und zureichenden Grundes; denn es war hier der denkende Verstand ganz sich selbst überlassen, und der letzte Grund, auf den er sich stützen konnte, waren nur die Regeln seines Denkens selbst.

Auf der andern Seite hatte sich vorzüglich seit Baco von Verulam, in England, ein mehr erfahrungsmäßiges Spekuliren gebildet, dem die empirische Maxime zu Grunde lag: nur der sinnlichen Anschauung zu trauen. Diese beyden Partheyen kamen vorzüglich durch Leibnitz und Locke in Streit mit einander, man stritt sich aber nur um die Anwendungsweise, und jeder ließ zum Theil unbewußt die Grundmaxime des andern neben der seinigen mit gelten, dem Beweisenden war die Anschauung nur verworren, dem Anschauenden der Beweis bloße Ableitung, also für sich leer.

Deswegen gelang es Hume, dadurch allein die ganze natürliche Spekulation an sich selbst irre zu machen, daß er bestimmt beyde Maximen mit einander vereinigte. Er legt als Grundmaxime seiner Spekulation das Vorurtheil unter: nur durch Beweise aus dem, was in die Anschauung fällt, ist Sicherheit des Wissens möglich. Daraus zeigte

er, vorzüglich an dem Gebrauch der Begriffe von Ursach und Wirkung, daß alles sogenannte spekulative Wissen auf die Art gar nicht begründet werden könne, und verdammte den spekulirenden Verstand zu einem unvermeidlichen Skepticismus.

Gegen diese Darstellung war auf die hergebrachte Weise nichts konsequentes einzuwenden, man mußte diese Art zu spekuliren verlassen, und wurde nun auf Selbsterkenntniß der Vernunft zurückgedrängt, durch die wir anfangs die Bearbeitung der empirischen Psychologie durch Engländer und die deutschen Eklektiker erhielten.

Für mehr spekulative Köpfe lag aber in der vergangenen Geschichte eine größere Belehrung. Fr. H. Jakobi entdeckte zuerst mit hinlänglicher Schärfe den Grund des Mißlingens aller Wolfischen spekulativen Versuche, indem er die Mittelbarkeit alles Beweisens und Begreifens zeigte, und nachwies, es müsse doch erst etwas Bestimmtes gegeben seyn, aus dem bewiesen werde, ehe man zu beweisen anfangen könne. Er lehrte uns, daß aller Determinismus nothwendig in Fatalismus ausgehe, indem der oberste Grund mit seiner eignen innern Nothwendigkeit sich selbst doch nur als Schicksal da stehe, denn die causa sui, der Grund von sich selbst, war eine gar zu seichte Entschuldigung für einen Abschluß des Determinismus in sich selbst.

Dieselben Verhältnisse faßte Kant auf, und sie führten ihn zu seiner Kritik der Vernunft. Er sah zuerst, daß die Evidenz der Mathematik nicht von ihrer streng logischen Form, sondern von ihrer eignen Anschauung abhänge; letztere fehle der Philosophie, deswegen dürfe man diese, damals so hoch gehaltene, Methode in ihr gar nicht anwenden, sondern man könne in ihr nur durch eine

regressive, zergliedernde Methode etwas ausrichten. Es könne nichts damit gewonnen werden, unmittelbar an die Aufstellung eines spekulativen Systems zu gehen, vielmehr zeige der Erfolg in der Humischen Darstellung deutlich, daß die Vernunft sich so mit sich selbst in Widerspruch verwickele, es sey also unumgänglich nothwendig, daß sie sich erst mit sich selbst beschäftige, und zur Selbsterkenntniß gelange, wie weit sie in der Spekulation mit ihren eignen Kräften reiche oder nicht. Indem er nun diese Untersuchungen anstellte, entdeckte er erstlich den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile, ferner in Raum und Zeit die Formen einer reinen Anschauung, welche der Quell mathematischer allgemeiner und nothwendiger Gesetze werden, und nicht aus dem Verstande, sondern aus produktiver Einbildung entspringen. Weiter zeigte er gegen Hume, daß nicht nur der Begriff von Ursach und Wirkung, sondern die ganze Tafel von Begriffen, welche er die Tafel der Kategorien nennt, unabhängig von der Erfahrung in unserm Geiste entspringen, aber doch nothwendig selbst von jedem Skeptiker angewendet werden müßten, weil sie nothwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Endlich zeigte er, über das Gebiet der Erfahrung hinaus im Felde der Ideen vermöge die spekulative Vernunft für sich gar nichts auszurichten, sie habe hier gar keine Gewalt zu positiver Erkenntniß, doch rechtfertige sie sich selbst die Möglichkeit der Freyheit, indem sie ihre bedingte sinnliche Erkenntniß nur als eine subjektive Erscheinung, nur als ihre Ansicht der Welt anerkenne, welche nicht als ein nothwendiges Gesetz für das Daseyn der Dinge an sich anerkannt werden müsse.

So mußte durch die unfehlbare kritische Methode

die Thatsache der Spekulation in unserm Geiste entschieden bestimmt werden, daß wir nämlich Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung unvermeidlich brauchen, und daß die spekulative Vernunft für sich im Gebiete der Vernunft nichts positives zu wissen vermöge, aber warum das so sey, blieb bey Kant unausgemacht. Wie sind wir zur Erfahrung selbst berechtigt und zu ihren Formen a priori? und woher rührt unser spekulatives Unvermögen? das war hier nicht gezeigt. Ungeachtet der strengen systematischen Form, und der regelmäßigen Vollständigkeit des Systems, fehlte es doch dem Ganzen an Schluß, Rundung und dadurch an innerer Haltung und Einheit.

Was durch Kant unmittelbar klar wurde, war die Unzulänglichkeit alles englischen und französischen Empirismus, denn er wies in unserm Geiste als Thatsache ein Bewußtseyn von Allgemeinheit und Nothwendigkeit auf, welches nach jenen Grundsätzen schlechthin unmöglich seyn müßte. Auf der andern Seite war aber auch gegen den natürlichen Rationalismus durch Jakobi und Kant klar, daß die logischen Formen der Reflexion mit ihrer Identität und ihrem Widerspruch, daß die bloßen Beweise nicht hinlangten, um uns spekulative Gewißheit zu verschaffen. Man wurde nun so ziemlich über den Ausdruck einig, daß die bisherige Behandlung der Philosophie als Reflexionsphilosophie zu verwerfen sey, und fühlte das Bedürfniß anstatt der mittelbaren Gewißheit der Beweise eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft als eigentlichen Quell spekulativer Wahrheiten nachzuweisen. Dabey benahmen sich nun verschiedene sehr verschieden, die meisten aber kamen darauf überein, eine unmittelbare Erkenntniß des Unbeding-

ten, Absoluten, des über das Endliche erhabenen Ewigen einzuleiten, welches Einige durch ein dem Wissen entgegengesetztes Glauben, andere durch ein unmittelbares höchstes Wissen der intellektuellen Anschauung zu erreichen hofften.

Diese geschichtlichen Momente sind hinreichend, um den rein spekulativen Geist unsrer Zeit in deutscher Philosophie zu fassen und zu begreifen. Was mehr oder weniger laut im einzelnen über dieses hinaus gesagt worden ist, ist mehr Modesache als Eigenthum des Zeitgeistes.

Unter den Philosophen, die am meisten gehört wurden, brachte Reinhold, indem er die fehlende Einheit zum Kantischen System hinzu suchen wollte, das rationalistische Vorurtheil unter der Formel wieder bestimmt in Anregung: es sey der Zweck aller theoretischen Wissenschaft und Spekulation, alles unser Wissen aus einem höchsten Princip abzuleiten. Dieses Princip sollte anfangs logisch ein Grundsatz seyn, wandte sich aber bald metaphysisch herum, und wurde zur Idee des Universums oder der Gottheit. Hier faßt man denn die Aufgabe der Philosophie unter die Formel: Das Wesen der Dinge aus dem Wesen der Gottheit zu begreifen. Und so klar es nun auch für jede besonnene Sprache ist, daß alles durch die Gottheit sey, wie es ist, wenn die Idee der Gottheit Realität hat; daß aber der Mensch das Wesen der Gottheit weder fassen noch begreifen könne, noch viel weniger also das Wesen der Dinge aus ihm: so ist doch diese Idee von der Philosophie für den Augenblick unter uns eine so sehr ausgebreitete Modesache geworden, daß sie oft für das charakteristische des Geistes unsrer Spekulation gehalten worden ist.

Fichte mit seinem reinen Ich; Bardili mit seinem prius, Reinhold mit seinem Denken als Denken, Schelling mit seiner absoluten Vernunft, und die ganze Schellingische Schule mit ihrer absoluten Wissenschaft und ihrer Wissenschaft des All stimmen darauf zusammen, daß ihre Philosophie das Wesen der Dinge aus der ewigen Einheit erkennen will. Doch der Fehler ist hier so offen am Tage, daß diese Idee nie mehr als vorübergehende Modesache werden kann. Sobald nämlich jede Schule ihre Sprache hinlänglich wird ausgebildet haben, wird es sich von selbst ergeben, daß sie nur die nachbildliche menschliche Weltanschauung mit der Idee eines vorbildlichen göttlichen Verstandes verwechselt, und in der Aufgabe ihrer Philosophie ihre menschliche Vernunft in jene göttliche hinüber geworfen haben.

Wenn ich nun durch vorliegende Schrift den Gang der Spekulation um einige Schritte weiter führen will: so fragt sich erstlich, welchen im Geiste der Zeit liegenden Vorurtheilen werde ich hier begegnen müssen, und zweytens welche Anforderungen wird dieser Geist der Zeit an mich machen, welche soll er an mich machen?

Zunächst wollen wir aus der bisherigen Darstellung das erstere genauer entwickeln. Die Fortschritte der Spekulation in neuerer Zeit lassen sich im allgemeinen so bezeichnen:

1) Vollendung der Spekulation aus dem rationalistischen Vorurtheil: alle Wahrheit müsse aus einem obersten Princip begriffen werden, durch die Systeme von Spinoza, Leibnitz und Wolff.

2) Gegenversuch einer Spekulation aus dem empirischen Vorurtheil der Anschauung in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand, worin er die Em-

pfindung zum alleinigen Quell unsrer Wahrheit machen will.

3) Vollendung dieses Empirismus in der Humischen Darstellung, in welcher der Empirismus seinen richtigen Standpunkt für die Philosophie annimmt, durch die Ableugnung aller spekulativen Wahrheit, wenn man nur der Anschauung trauen darf.

4) Vereinigung der empirischen und rationalistischen Ansicht durch die Kantische Kritik der Vernunft.

Wir sehen also in dieser Geschichte einen Streit zwischen den Vorurtheilen des natürlichen Empirismus und Rationalismus, die sich mit einem Ausgleichungsversuch zwischen beyden endigt. Unsre Frage ist daher eigentlich: was ist in dem philosophischen Geiste unsrer Zeit durch Streit und Ausgleichung wirklich über die Einseitigkeit jener Vorurtheile gewonnen? und was mag noch von ihr übrig geblieben seyn?

Hier können wir mit dem reinen Lockischen Vorurtheil leicht fertig werden, Kant hat darauf so bestimmt und deutlich geantwortet, daß kein gebildeter Selbstdenker mehr in diesen Fehler verfallen kann. Der einzige Grund der Lockischen Ansicht war der, daß jede menschliche Erkenntniß durch Sinn und Empfindung bestimmt wird und mit Empfindung anfängt. Darauf antwortet aber Kant: wenn gleich alle unsre Erkenntniß mit sinnlicher Empfindung anfängt, so entspringt sie doch nicht alle aus dieser, sondern sie kommt uns nur bey Gelegenheit der Empfindung zum Bewußtseyn. Hätten wir nur sinnliche Anschauung, so wäre dadurch der Begriff der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in unserm Verstande nicht einmal möglich, auch vorausgesetzt, daß er sich gar nicht anwenden ließe; nun besitzt unser Geist sogar in

Mathematik und Philosophie nothwendige Erkenntnisse, die nach Lockes Theorie ganz unmöglich seyn müßten, diese ist also auf jeden Fall einseitig.

Die Humische Vollendung dieses Empirismus ist aber bey weitem nicht so rein vernichtet, wie die Lockische Darstellung, weil in ihr auch das rationalistische Vorurtheil zur Sprache kommt.

Dieses ist das Vielgestaltige, welches, wenn es von einer Seite abgewiesen ist, doch immer wieder auf andere Art seine Fehler mittheilt. Es geht die allgemeine Sage: im Gebiete der Philosophie sey irgendwo ihr oberster und erster Anfang, in welchem aus der einen Einheit der Quell aller Wahrheit entspringe. Dieses Gebiet aufzufinden, sey das wahre Räthsel des philosophischen Steins der Weisen. Gar mancher ging auf dieses Abentheuer aus, und glaubte den Fund gemacht zu haben, aber fast jeder stellte sich schon unter dem, was er suchte, etwas anderes vor. Es soll aus Einem obersten alles Einzelne, Besondere, Mannichfaltige bald begründet, bald bewiesen, erklärt, deducirt, differentiirt werden. Wodurch die Sache bald eine logische, bald eine dunklere metaphysische Bedeutung bekommt. Spinoza und Leibnitz nahmen die Sache ganz metaphysisch, und wollten das Wesen aller Dinge aus der Einheit eines höchsten Wesens begreifen. Sollte eine solche Lehre aber wirklich aufgestellt werden, so müßte sie doch unter der logischen Form eines Systems erscheinen, Wolff also machte sich eigentlich ganz dieselbe Aufgabe, nur daß er sie von ihrer logischen Seite ansah: wir sollen alles unser Wissen in ein logisches System anordnen, und so aus einem höchsten Princip beweisen.

Hume setzte wieder die nämliche Aufgabe voraus, machte dagegen die Einwendung: wie wollt ihr dann einen Beweis für die Anwendbarkeit der Begriffe von Ursach und Wirkung mit Nothwendigkeit finden? und antwortete: aus den sinnlichen Impressionen, mit denen jede Erkenntniß anfängt, folgt die Gültigkeit dieser Begriffe nicht, also könnt ihr ihnen keine Gültigkeit als nach Gewohnheit verschaffen.

Kant endlich griff das Wolfische Vorurtheil von manchen Seiten an. Erstlich in der Hauptsache dadurch, daß er die Wolfische Methode als dogmatisch für die Philosophie verwarf, und die kritische das System nur vorbereitende Untersuchung für das Wichtigste erklärte; zweytens darin, daß er zeigt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit sey ein Widerspruch, indem jedes allgemeine Princip der menschlichen Vernunft nur formal ist; drittens darin, daß er zeigt, die spekulative Vernunft für sich vermöge gar nichts zu beweisen. Mit alle dem aber hatte er den Satz gegen dieses Vorurtheil doch nicht auf den einfachsten Ausdruck gebracht, er fällt sogar, eben in der Art, wie er seine Kritik der Vernunft behandelt, wieder selbst unter das nämliche Vorurtheil. Kant giebt es Hume stillschweigend als anerkannte Wahrheit zu, und setzt mit allen andern voraus: was die reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem Beweise unterworfen haben. Diese Voraussetzung liegt in seiner Idee der Deduktion der Kategorien, sie verleitet ihn zu dem Widerspruch, daß er in der Kritik der reinen Vernunft ein System der Grundsätze des reinen Verstandes aufstellt, wo er doch für jeden, wiewohl er ein Grundsatz seyn soll, noch einen sogenannten transcendentalen Beweis führt aus seinem angeblich ober-

sten Grundsatz aller synthetischen Urtheile a priori, dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung. (Vorzüglich aus Kr. d. r. V. Methodenlehre I. Von der Disciplin der V. zeigt sich, daß Kant wirklich die Absicht seiner Deduktion mit Beweis verwechselt.) Der Mißgriff dieses transcendentalen Beweises hat eigentlich den Anschein von Unvollständigkeit in das Kantische System gebracht, wogegen Reinhold zu arbeiten anfing, seine Folgen sind die Ursach aller späteren Fehler seiner Schüler geworden, und nur dadurch erhielt die gute Sache seiner Kritik nicht Deutlichkeit genug, um mit Festigkeit allgemein anerkannt zu werden.

Wir haben uns also jetzt immer noch zu verwahren, erstlich gegen das natürliche Vorurtheil des Rationalismus überhaupt; zweytens gegen eine besondere Folge desselben, welche ich das Humische Vorurtheil nenne, und drittens gegen ein eigenthümlich Kantisches Vorurtheil oder das Vorurtheil des transcendentalen.

1) Das rationalistische Vorurtheil überhaupt.

An der Euklidischen Geometrie haben wir das Beyspiel einer Wissenschaft unter der strengen Form des logisch-dogmatischen Systems, jeder abgeleitete Begriff tritt hier nur durch seine Definition auf, und jeder abgeleitete Satz findet seine Stelle nur durch den Beweis aus vorhergehenden. Das logische Ideal vom Zustande unsers Wissens wäre nun: unser ganzes Wissen durchaus auf die nämliche Art systematisch behandelt. Das ist auch wirklich der Form nach das Ziel der Ausbildung unsers

Verstandes. Aus dieser Idee hat sich aber eine Regel aller philosophischen Beurtheilungen gebildet, nach der man voraussetzt, es gebe eine gewisse Architektonik der Wissenschaften, in dieser sey einer jeden einzelnen ihre Stelle im Ganzen so angewiesen, daß sie unter andern steht, in denen ihre Grundsätze bewiesen werden, z. B. Maschinenlehre steht unter der reinen Mechanik, und diese unter der reinen Mathematik, und das so fort bis man an eine oberste und erste Wissenschaft die Begründerin aller andern komme, welche der Sage nach die Philosophie seyn soll. (Wer Lust hat, die Pyramide ganz zuzuspitzen, nimmt dann noch mit Reinhold und Fichte an: die oberste Wissenschaft habe wieder nur einen höchsten Grundsatz, aus dem also alle menschliche Weisheit fließe.) Wer nun irgend eine Wissenschaft regelmäßig theoretisch behandeln wolle, der müsse zuvor nachsehen, wo sie in dieser Reihe stehe, und dürfe dann ja an ihrem Anfang nichts weiter voraussetzen, als was schon in höheren Wissenschaften festgesetzt worden ist. Z. B. in der reinen Geometrie darf nicht von Bewegung die Rede seyn, denn die ist ein Begriff aus der angewandten Mathematik; in der Logik darf man weder Psychologie noch Metaphysik voraussetzen, denn die stehen unter ihr, in ihr giebt es noch keine Ursachen, keine Naturgesetze und keine produktive Einbildungskraft.

An diese Regel werden wir uns aber gar nicht binden, sie ist ein irriges Vorurtheil aus der richtigen logischen Idee. Wir werden nämlich erstens zeigen, daß das logische System unsers Wissens kein aus seiner Spitze entspringender Lichtkegel sey, sondern gar manche von einander unabhängige Anfangspunkte habe, wie schon ganz einfach daraus folgt, daß im Systeme nur Sätze

durch Schlüsse an einander gereiht werden, jeder Schluß aber außer seinem Princip im Obersatz noch einen unabhängig davon gegebenen Untersatz fordert, damit nur ein Schlußsatz entstehe. Aus einem Grundsatz entspringt also keine Wissenschaft. Zweytens diese Regel ist eigentlich der Dogmatismus, vor welchem Kant so sehr warnt. Nur in einer Wissenschaft, in welcher man, wie in reiner Mathematik, unmittelbar mit dem Allgemeinsten und dem System selbst dogmatisch anfangen kann, ohne unverständlich zu werden, kann man auch der Klassifikation der Begriffe so folgen, daß man nie beym übergeordneten den untergeordneten schon als bekannt annimmt. Das findet aber bey keiner Wissenschaft statt, welche der regressiven oder kritischen Methode bedarf, wie dies bey Erfahrungswissenschaften und Philosophie der Fall ist, denn da macht man sich das Höhere eben erst durch den untergeordneten einzelnen Fall bekannt. Wer z. B. streng jener vermeintlichen Regel folgen wollte, der dürfte im Vortrage der Logik weder vom Verstand noch vom Denken sprechen, denn das sind psychologische Begriffe, welche nur in die Vorbereitung zur Logik, aber nicht in das System ihrer Gesetze gehören.

Die Ursach, wodurch sich dieses Vorurtheil bey sonst noch so verschiedenen Ansichten so allgemein in Ansehen erhält, liegt in der nicht hinlänglich deutlich gedachten rationalistischen Grundforderung: Reduktion aller unsrer Erkenntnisse auf Einheit; deren Ansprüche man zu unbegränzt gelten läßt. Wozu dann noch für die logisch systematische Form ein Mißverstand des logischen Satzes vom Grunde kommt. Dieser logische Satz vom Grunde wird nämlich meist so allgemein ausgesprochen, daß er ungefähr fordert: jede Erkenntniß

muß ihren hinreichenden Grund haben; nun sagt man weiter: Beweisen heißt eine Erkenntniß aus ihren Gründen ableiten — folglich muß jede Erkenntniß bewiesen werden können. In diesem Schlusse sind aber beyde Prämissen falsch, und mit ihnen auch der Schlußsatz.

Erstens, die Logik hat es nicht mit aller Erkenntniß überhaupt, sondern nur mit der gedachten Erkenntniß, d. h., mit dem Urtheil zu thun. Für Urtheile allein läßt sich der Satz des Grundes anwenden, und zugleich leicht beweisen, denn jedes Urtheil ist nur das mittelbare Bewußtseyn einer andern Erkenntniß, die in ihm wiederhohlt wird, der Grund seiner Wahrheit liegt also immer in dieser unmittelbaren Erkenntniß.

Zweytens, die angegebene Erklärung des Beweises taugt nichts. Beweisen heißt nur, ein Urtheil aus anderen Urtheilen ableiten, welches in Schlüssen geschieht. Die Grundsätze einer Wissenschaft können nicht bewiesen werden. Man hat sich dagegen zwar mit der Hypothese geholfen, was in einer Wissenschaft als Grundsatz vorausgesetzt werde, müsse in einer höheren doch noch dem Beweise unterworfen werden. Diese Hypothese ist aber durchaus unrichtig. Jede Wissenschaft hat ihre eignen Grundurtheile, und jedes ganze System in unserm Wissen beruht für sich auf Grundsätzen, die gar keinem Beweise mehr unterworfen werden können. Dies kann indessen erst durch Wegräumung des transcendentalen Vorurtheils ganz klar werden. Aber jeder Satz, selbst jeder Grundsatz steht unter der Bedingung des logischen Satzes vom Grunde, er muß seinen anderweiten Grund haben. Die Hauptsache ist, daß wir Begründung der Urtheile und Beweis gehörig zu unterscheiden wissen. Gerade da, wo der Beweis aufhört, wo wir nicht mehr

ein Urtheil auf andere stützen, sondern die Grundsätze als erste Urtheile aussprechen, da fragt sich: auf welche unmittelbare Erkenntniß gründet sich der Grundsatz? Ist diese unmittelbare Erkenntniß eine Anschauung, so wird der Grundsatz durch Demonstration, durch Nachweisung seines Werthes in der Anschauung, wie bey Mathematik und Erfahrungssätzen, begründet. Ist sie aber, wie in der Philosophie, keine Anschauung, so wollen wir die dann zu fordernde Begründung Deduktion nennen.

Hier entspringt das transcendentale Vorurtheil aus der Verwechselung des Beweises mit der Deduktion, und dies ist der schimmste Fehler, welcher aus jener falschen Regel des Sysematisirens folgt. Wer unter dieser Voraussetzung Deduktionen versucht, dem verwandeln sie sich in logische C i r k e l i m B e w e i s e, oder wenn andrerseits richtige Deduktionen unter dieser Voraussetzung geprüft werden sollen, so hält der Beurtheiler sie fälschlich für solche Cirkel.

Ersteres ist den Worten nach der Fall mit Kants Deduktionen in der Kritik d. r. V. Er will die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen; wie kann er aber aus dieser das Gesetz der Kausalität beweisen wollen, da Erfahrung ja nur in der Wechselwirkung unsrer sinnlichen und verständigen Erkenntnißkräfte gegründet ist? oder noch deutlicher: wie will er das Gesetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Gesetz der Möglichkeit der Erfahrung beweisen? da würde ja gegen alle Regel philosophischer Erkenntnisse das allgemeine Gesetz aus einem einzelnen Fall desselben folgen.

Für das andere, so hat man auch meinen philosophischen Deduktionen Schuld gegeben, daß sie ein Cirkel

im Beweise seyen, das sind sie aber nicht, denn sie sind gar kein Beweis. Sie gehören vielmehr zu einer Theorie dieser Erkenntnisse, und der ähnliche Fal kommt ohne Schwierigkeit bey allen Induktionen in der Physik vor. Z. B. aus einzelnen Thatsachen lerne ich die Phänomene der Elektricität kennen, und führe sie auf ihre allgemeinsten Gesetze zurück; nehme dann diese Gesetze als Grundgesetze einer Theorie der Elektricität an, und erkläre aus ihnen wieder jene Thatsachen, mit denen ich anfing. Einmal geht mein Raisonnement vorbereitend den regressiven, dann erst als Folge den progressiven Gang des Systems. Auf eine ganz ähnliche Weise gehen wir von der Beobachtung unsers Erkennens aus, zeigen dadurch, wie die menschliche Erkenntnißkraft beschaffen sey, erheben uns zu einer Theorie derselben, zeigen, welche Principien dieser Theorie gemäß in unserer Erkenntniß liegen müssen, und leiten nun erst wieder die einzelnen Erkenntnisse und Urtheile aus diesen Principien ab. Sollten jene Grundsätze durch dieses Verfahren auf irgend eine Art bewiesen werden, so wäre das Verfahren freylich durchaus inkonsequent, denn wir zeigen aus einer Theorie der Erkenntnisse, warum sie in unsrer Vernunft vorkommen, und diese Theorie des Erkennens ist nur ein einzelner Theil der innern Naturlehre, wogegen jene Grundsätze zum Theil die ersten Gesetze aller Natur überhaupt sind. Ihre Wahrheit wird also schon vorausgesezt unter den Gründen ihrer Deduktion.

2) Das Humische Vorurtheil.

Das Humische Vorurtheil ist nur ein besonderer Fall des vorigen. Wir müssen ihm vorläufig bestimmt widersprechen, nur damit man uns nicht ungehört nach

demselben verdamme. Hume setzt mit Wolff voraus: wenn man eine Erkenntniß aus bloßem Verstande brauchen wolle, z. B. die Nothwendigkeit des Kausalgesetzes, so müsse man erst bewiesen haben, daß dieses Gesetz gelte, und sagt dann: das läßt sich nicht beweisen, also sind wir nicht berechtigt, jenes Gesetz voraus zu setzen. Dagegen zeigt Kant de facto hinlänglich: Humes Endurtheil ist falsch, denn in der menschlichen Erkenntniß giebt es allgemeine und nothwendige Erkenntnisse; aber er leugnet Humes Voraussetzung: wenn wir diese brauchen wollen, müssen wir sie erst bewiesen haben, nicht ab, vielmehr versucht er selbst einen solchen Beweis, den er den transcendentalen nennt.

Darin wurde bald die Inkonsequenz bemerkt, daß er, um jene Grundsätze zu beweisen, ihre Wahrheit immer schon voraussetze, (was uns z. B. Aenesidemus und Maimon zeigten,) niemand bemerkte klar genug die Falschheit des Humischen Vorurtheils, und so kam man auf die Hypothese: es müsse in unsrer Wissenschaft ein noch höheres Gebiet des unmittelbar Gewissen geben, in welchem von Kausalität und anderm ähnlichen noch nicht die Rede sey, von wo aus vielmehr die Gültigkeit solcher Gesetze erst gesichert werden könne. Dieses Raisonnement hat die Ungereimtheiten von Fichtes Wissenschaftslehre hervorgebracht. Seine Spekulation wies ihn zu oberst an das Ich, das kam in der gewöhnlichen Erkenntniß als Ursach vor, er wollte diese mit Gewalt hinaus leugnen, und behauptete nun, das Ich sey ein Akt, ein Handeln ohne Handelndes, Wirkung ohne Ursach.

Wir hingegen sagen gegen das Vorurtheil selbst: der Beweis ist nicht der letzte Begründer der Wahrheit in unsrer Erkenntniß. Es ist Thatsache, daß in unsrer Erkenntniß sinnliche Anschauung und nothwendige und allgemeine Erkenntniß vereinigt sind, mag diese Vereinigung nun taugen oder nicht, wir wollen fürs erste nur beobachten, wie sie sich wirklich macht; wir müssen diese Erkenntniß also als ein Ganzes voraussetzen, und der Untersuchung unterwerfen, wie wir sie finden, mit ihren Substanzen, Ursachen und Qualitäten; eine weitere Entscheidung kann dann erst Resultat unsrer Untersuchung werden.

3) Kantisches Vorurtheil.

In der Kantischen Kritik der Vernunft ist der Begriff des Transcendentalen von sehr häufigem Gebrauche. Transcendentale Erkenntniß heißt ihm die Erkenntniß von der Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntnisse a priori (Kritik d. r. V. S. 80.); er spricht von transcendentalen Gemüthsvermögen, und nennt diejenigen so, aus denen Principien von Erkenntnissen a priori entspringen, diese vindicirt er der Philosophie, und hält es z. B. für sehr wichtig, so das Lustgefühl am Erhabenen der bloßen empirischen Psychologie zu entziehen. Endlich spricht er aber auch noch von transcendentalen Principien im Gegensatze gegen metaphysische, hier sind die erstern solche, die aus reinen Erkenntnissen a priori für sich bestehen, wogegen in den metaphysischen immer ein Begriff a priori auf einen durch Erfahrung erst zu gebenden angewandt wird. Wer hier genau vergleichen will, der wird bemerken, daß Kant mit seiner transcendentalen Erkenntniß eigentlich die psychologische, oder besser an-

thropologische Erkenntniß meinte, wodurch wir einsehen, welche Erkenntnisse a priori unsre Vernunft besitzt, und wie sie in ihr entspringt. Z. B. der Grundsatz, daß jede Veränderung eine Ursach habe, ist metaphysisch, aber die Einsicht, daß sich dieser Grundsatz in unserm Verstande finde, und wie er angewendet werden müsse, ist transcendental, und die Vernunftkritik unterscheidet sich eben darin von der Philosophie selbst, daß sie die transcendentale Erkenntniß enthält, dagegen letzterer die logische und metaphysische gehört.

Kant aber machte den großen Fehler, daß er die transcendentale Erkenntniß für eine Art der Erkenntniß a priori und zwar der philosophischen hielt, und ihre empirische psychologische Natur verkannte. Dieser Fehler ist eine unvermeidliche Folge jenes andern, so eben von uns gerügten, daß er die philosophische Deduktion mit einer Art des Beweises verwechselte, die er transcendentalen Beweis nannte.

Allerdings durfte er so auch nicht zugeben, daß seine transcendentale Erkenntniß empirisch sey, wenn er nicht Locke und Hume vollkommen recht geben wollte. Denn wenn er seine Erkenntniß a priori aus dem transcendentalen Princip, z. B. der Möglichkeit der Erfahrung bewies, so gründete er sie auf dieses, ließ sie aus ihm entspringen, und wenn dieses also empirisch war, so ruhte seine ganze Erkenntniß a priori doch wieder auf empirischem Grunde, und entsprang aus der Wahrnehmung.

Für denjenigen, der sich diesen Mißgriff nicht verbessert, liegt im Kantischen System ein unüberwindlicher Widersinn, indem durch die Apriorität der transcenden-

talen Erkenntniß, die innere Wahrnehmung selbst zur Erkenntniß a priori gemacht wird, und so anstatt des Kantischen transcendentalen Idealismus ein absurder empirischer Idealismus heraus käme, nach welchem das Ich nicht nur Schöpfer seiner Welt, sondern sogar seiner selbst würde.

Dieser Mißgriff ist Ursach, daß Kant das Wesen der Reflexion nie begriff, und Sinn und Verstand nicht in einer Vernunft zu vereinigen vermochte. Er gab ihm den Widerwillen gegen empirische Psychologie und innere Selbstbeobachtung, welcher bey einigen seiner Schüler, z. B. bey Fichte, noch heftiger wurde. Erhard Schmid bemerkte sehr früh, daß der Knoten der Kritik eigentlich in der Anthropologie gelöst werden müsse, aber das allgemeine Vorurtheil ließ ihn nicht zu Worte kommen. An diesem Vorurtheil kränkelt jede bisherige Behandlung der Vernunftkritik, und die größten Fehler wurden alle durch die natürliche Folge desselben gemacht, daß man die innere Wahrnehmung für den Quell von Erkenntnissen a priori hielt. Daher das unmittelbare Bewußtseyn bey Reinhold und andern, daher die Fichtische innere und intellektuelle Anschauung, und der völlige Rückschritt zum dogmatischen Rationalismus bey Schelling.

Wir werden diesem Fehler dadurch zu begegnen suchen, daß wir das subjektive, empirische, anthropologische Wesen der transcendentalen Erkenntniß ganz deutlich machen, und den Unterschied der Deduktion und des Beweises genauer angeben.

*   *
*

So viel über und gegen die Vorurtheile, welche wir in dem jetzigen Geist der Spekulation zu befürchten haben. Wir fragen weiter, welche Aufgabe wird uns nun eigentlich, um der Sache der Spekulation weiter zu helfen? Die Antwort liegt in der gegebenen geschichtlichen Darstellung. Die Geschichte der Philosophie treibt uns zu der Frage: Wie ist die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft beschaffen, auf welcher unsre philosophische Ueberzeugung beruht? und in welchem Verhältniß steht diese zur Reflexion? Ich halte deswegen meine neue Entwickelung des Vermögens der Selbsterkenntniß, wie es vom innern Sinn bis zur vollständigen Reflexion sich fortbildet, für den wichtigsten und entscheidenden Punkt meiner Darstellung, wodurch wir denn zugleich eine neue Darstellung der Gründe der Gültigkeit aller Erkenntniß erhalten.

Fragen wir also: was ist unsrer Zeit das Bedürfniß der Spekulation? so ist die Antwort noch immer die nämliche wie ehedem: Selbsterkenntniß in Rücksicht des Erkennens, Untersuchung unsers Erkenntnißvermögens, Untersuchung der Vernunft. Locke, Leibnitz und Hume nannten es die Untersuchung des menschlichen Verstandes, den neuern Eklektikern war es die Aufgabe der empirischen Psychologie, Kanten die der Vernunft-Kritik, wir wollen es philosophische Anthropologie nennen. Sehen wir, welche bleibende Fortschritte in der Geschichte der Philosophie durch die Bemühungen eines einzelnen Mannes gemacht worden sind, so liegen diese immer im Gebiete der Untersuchung unsers Erkenntnißvermögens, dagegen alles übrige, wie eine

bloße Modesache, sich bald vorwärts bald rückwärts bewegt. Diese Untersuchung ist die wahre philosophia prima des Bako und Decartes; das System jedes Philosophen geht dunkler oder klarer gedacht von einer gewissen Grundhypothese über den Ursprung der Erkenntniß in der Vernunft aus, und ist selbst nur Folge der individuellen Ansicht dieses ersten.

Das Bedürfniß aller Spekulation läßt sich also aussprechen: Wir kennen die Natur unsers Geistes noch nicht genau genug, um den Ursprung aller unsrer Ueberzeugungen in ihm aufzuweisen. So viel aber ist gewiß, daß, wenn wir das Wesen der Vernunft tief genug kennen lernten, wir daraus alle Gesetze der Spekulation und alle Philosophie müßten beurtheilen können, denn unsre Erkenntniß der Welt ist als Erkenntniß immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft, und kann als solche untersucht werden. Denn wer das Wesen der Philosophie nur ein wenig versteht, der sieht ein: wir schaffen keine Welt, und machen keine Natur mit unsrer Spekulation, sondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht des göttlichen und irdischen der Welt in unserm Geiste erfolgt. Es kommt also alles darauf an, das Wesen unsers Geistes so weit zu erforschen, als nöthig ist, um den Quell des Wissens in ihm zu finden, und dadurch einzusehen, ob wir Philosophie besitzen, und welche sich nothwendiger Weise in uns findet.

Selbsterkenntniß ist also die Forderung, Untersuchung der Vernunft, Kenntniß der innern Natur des Geistes, Anthropologie! Vor dieser hat die Philosophie bisher oft eine gewisse Scheu bezeugt, einige, z. B. Kant, hielten sie für unmöglich, andere für gefährlich, noch an-

dere wagten es wenigstens nicht, sie für sich als eigne Wissenschaft zu behandeln, sondern vermengten sie immer mit Physiologie des menschlichen Körpers, und die sie am besten behandelten, brachten es darin nur zur Erzählung oder Klassifikation der Geistesvermögen, aber nie zu einer wahren Theorie des innern Lebens.

Es wird daher nöthig seyn, das Wesen unsrer philosophischen Anthropologie, und ihr Verhältniß zur Philosophie noch deutlicher aus einander zu setzen.

Unter Anthropologie versteht man entweder pragmatisch, Menschenkenntniß als Weltkenntniß, als Kunst, die Menschen in ihren Handlungen zu beurtheilen, oder physiologisch, eine Naturlehre vom Menschen als systematische Wissenschaft. Diese physiologische Anthropologie bekommt aber wieder eine dreyfache Bedeutung. Der Mensch findet sich gleichsam in zwey verschiedenen Welten. Einmal erkennt er sich selbst an der Spitze der organisirten Bildungen in der Natur als einen organisirten belebten Körper, dann aber eröffnet sich ihm auch eine eigne Welt im innern Bewußtseyn. Dies bestimmt uns den Gegenstand von drey verschiedenen Wissenschaften. Die erste betrachtet das Aeußere des Menschen, seinen Körper, dessen natürliche Funktionen, und wird medicinische Anthropologie oder Physiologie genannt. Die zweyte beschäftigt sich mit dem Innern des Menschen, so wie er sich Gegenstand der innern Selbsterkenntniß wird, nach gewöhnlicher Behandlung heißt sie empirische Psychologie, wir wollen sie psychische Anthropologie nennen. Endlich die dritte Wissen-

schaft soll das Aeußere und Innere des Menschen vergleichen, und die Verbindung zwischen beyden darstellen, sie wird gewöhnlich philosophische Anthropologie genannt, uns soll sie aber vergleichende Anthropologie heißen.

Das Gebiet der psychischen Anthropologie ist also nur die innere Erfahrung, ihr Gegenstand der Mensch, so wie wir uns innerlich kennen. Diese innere Erfahrung hängt zwar mit den äußeren Erscheinungen unsers Körpers sehr genau zusammen, die Bewegungen des Körpers und die Affektionen des Geistes sind durchaus in einer wechselseitigen Abhängigkeit von einander, aber dem ungeachtet vermischen sich die Gebiete der äußern und innern Erfahrung gar nicht, sondern es beruht jede auf ihrem eignen geschlossenen Kreise von Wahrnehmungen, wenn gleich äußere Wahrnehmungen oft der innern Beobachtung zu Hülfe kommen. Denn den Gegenstand der erstern macht die Materie, den der andern machen innere Thätigkeiten des Geistes aus. So interessant daher auch eine allgemeine Untersuchung ist, welche die Beschaffenheiten und Zustände des Geistes, so wie sie innerlich erkannt werden, mit den ihr korrespondirenden Organen und Bewegungen des Körpers vergleicht: so ist die Untersuchung der Natur unsers Geistes doch nicht in einer solchen Abhängigkeit von der Erforschung der Natur des durch denselben belebten Körpers, daß nicht die eine ohne die andere auch sollte statt finden können.

Vielmehr enthält jede Theile, in welchen sie von der andern ganz unabhängig ist, und an dasjenige, was nur Gegenstand der innern Erfahrung ist, hat die psychische

Anthropologie ausschließliches Eigenthumsrecht. So wie nämlich der Physiolog in seinen Untersuchungen der Natur des organisirten Körpers für seine Theorie auf einen ihn belebenden Geist gar keine Rücksicht nehmen darf, so kann man auch in der psychischen Anthropologie den Geist bloß aus der innern Erfahrung erforschen, ohne noch diese mit der Beschaffenheit des organisirten Körpers in Verbindung zu bringen, denn es ist immer vortheilhaft für die Berichtigung und Erweiterung unsrer Kenntnisse, getrenntes getrennt zu halten, und solche Untersuchungen, welche unabhängig von einander statt finden, auch getrennt darzustellen. Ja es war für die Wissenschaft, von der wir sprechen, der wesentlichste Nachtheil, daß man ihre feineren Untersuchungen so viel mit Hypothesen in Rücksicht des Körpers bemengte; Gedächtniß, Einbildungskraft und so manches materiell erklären wollte, und dadurch die Idee einer innern Gesetzmäßigkeit des Geistes, einer Theorie der Vernunft ganz aus den Augen verlor. Aber nur von dieser abgesonderten Experimentalphysik des Innern läßt sich der große Gewinn für Philosophie versprechen. Versuche der vergleichenden Anthropologie könnten erst dann gelingen, wenn die physiologische Theorie des menschlichen Körpers, und die anthropologische des menschlichen Geistes zu einer hinlänglichen Vollkommenheit gediehen wären, um die Vergleichungen bestimmt genug machen zu können, dagegen bis jetzt diese Wissenschaft großentheils nur aus leeren Formeln besteht, die, wenn das Glück gut ist, vielleicht in Zukunft einmal ausgefüllt werden können.

Wir haben es also hier nur mit der physiologischen Anthropologie zu thun, so wie diese sich einzig mit dem

menschlichen Geiste als Gegenstand der innern Erfahrung beschäftigt, wir gehen hier von einer innern Experimentalphysik aus, deren Versuche und Beobachtungen jeder nur in sich selbst macht, und suchen dadurch zu einer innern Naturlehre als einer Theorie der Vernunft zu gelangen. Das wäre also die Wissenschaft, welche man gewöhnlich Psychologie nannte, wir weichen aber aus mehreren Gründen von diesem Sprachgebrauch ab. Das Wort Psyche, Seele ist in der Philosophie für das metaphysische, beharrliche, einfache und unsterbliche Wesen des Geistes in Anspruch genommen, und verwickelt sich also mit Voraussetzungen, auf die wir vorläufig nicht Rücksicht nehmen dürfen. Es ist uns nur um eine Naturlehre des menschlichen Geistes zu thun, so wie sich diese durch innere Erfahrung erhalten läßt. Wir wollen so wenig Seelenlehre als Geisterlehre behandeln, denn wir kennen keinen andern Geist, als das denkende Wesen, und kein anderes denkendes Wesen, als den Menschen, wir haben es also nur mit innerer Anthropologie zu thun. In dieser Beschränkung auf den menschlichen Geist haben wir also das Thema der Erfahrungsseelenlehre, oder psychischen Anthropologie. Aber auch von dieser Wissenschaft unterscheidet sich noch unsre jetzige Aufgabe. Erfahrungsseelenlehre ist eine innere Experimentalphysik, die für sich immer fragmentarisch bleibt, mit dieser wollen wir uns nicht begnügen, sondern wir wollen uns zu einer Theorie des innern Lebens, zu innerer Naturlehre erheben, unsre Idee ist ein Analogon dessen, für die innere geistige Natur, was wir jetzt für die äußere Physik Naturphilosophie nennen. Diesen Theil der psychischen Anthropologie wollen wir philosophische Anthropologie nennen. Unsre philosophische Anthropologie

ist dann keine Geschichte der Vernunft, wie sie sich im Kinde zum Erwachsenen, zum Greise entwickelt, wie sie mit Wachen und Schlafen erscheint, wie sie nach Mann und Weib, nach Konstitution, Volk und Race sich nüancirt, oder wie sie in körperlichen und Geisteskrankheiten verletzt und zerstört wird. Dieses sind Aufgaben für die psychische Anthropologie, wir suchen hingegen eine Beschreibung der Vernunft, um zu einer Theorie derselben zu gelangen, wie sie in gesunden Exemplaren überhaupt der innern Beobachtung eines jeden vor Augen liegt.

Dieser Theil der Wissenschaft ist bisher noch sehr mangelhaft geblieben; das Wichtige, was hier zu beobachten ist, wird vielmehr oft für unmöglich gehalten, und doch ist es eben diese innere Naturlehre, welche von dem wichtigsten Einfluß auf alle Philosophie seyn muß. Sie ist die wahre Grunduntersuchung aller Philosophie; ihr Standpunkt ist der einzige Standpunkt der Evidenz für spekulative Dinge.

Dieses ihr Verhältniß zur Philosophie wird durch folgendes deutlich werden.

Jede einzelne Thatsache, daß ich dies oder jenes weiß, daß ich diesen oder jenen einzelnen Gegenstand erkenne, ist ein Gegenstand der innern Erfahrung. Es giebt also für jede Erkenntniß einen zweyfachen Standpunkt der Betrachtung, einmal kommt jeder Erkenntniß ein Gegenstand zu, welcher in ihr erkannt werden soll, und dann muß ich mir der Erkenntniß selbst erst wieder bewußt werden, wenn ich über sie soll urtheilen können; ich kann jede Erkenntniß einmal subjektiv, wiefern sie

meine Thätigkeit ist, und dann objektiv, in Rücksicht ihres Gegenstandes betrachten. Z. B. ich erblicke einen Baum, ich kann ihn an seinem Wuchse von vielen andern Baumarten unterscheiden, seine weniger rauhe Rinde, seine runderen, glatteren Blätter unterscheiden ihn von der Ulme, ich erkenne ihn am Dufte seiner Blüthen für eine Linde, und kann nun meine Kenntniß von demselben bis zur ganzen Naturgeschichte dieser Baumart erweitern. Auf der andern Seite aber kann ich fragen: wie gelange ich zu diesen Kenntnissen? und ich sehe sogleich: zu Grunde liegen Wahrnehmungen, welche die Anschauung dieses Baumes enthalten, die durch Betastung, Gesicht und Geruch an mich gelangen. Ich finde, daß ein Einfluß des Baumes auf mein Auge, die Geruchs- oder Gefühlsnerven statt findet, daß mit diesem in gewisser Korrespondenz mein Geist durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, Empfindungen erhält, welche aber noch lange nicht die ganze Erkenntniß von dem Baume, nicht einmal die vollständige Anschauung desselben ausmachen, sondern nur, z. B. beym Gesicht, ein mannigfaltiges von Farben enthalten, ohne eine Bestimmung des mathematischen in meiner Vorstellung des Baumes, ohne eine Bestimmung der Entfernung von mir, der Theile unter einander u. s. w. Ich sehe, daß diese mathematischen Bestimmungen erst durch zum Theil willkührliche, meist durch Gewohnheit geleitete Thätigkeiten meiner Einbildungskraft zur Vorstellung hinzukommen. Ueber diese brauche ich dann weiter noch Begriffe und Urtheile des Verstandes, um die Erkenntniß vollständig zu machen u. s. f.

Hier ist nun augenscheinlich die innere Geschichte des Erkennens selbst, nach der zweyten Betrachtungswei-

se, ein Gegenstand der psychischen Anthropologie, die Erkenntniß mag auch seyn, von welcher Art sie wolle. Auch unser philosophisches Wissen wird also, wiefern wir uns desselben wieder bewußt werden wollen, von einem anthropologischen Gesichtspunkt aus betrachtet werden können. Ja diese anthropologische Ansicht der philosophischen Erkenntniß ist eben für Philosophie von entscheidender Wichtigkeit.

Erfahrung bedarf subjektiv, um in unsern Geist zu kommen, erst einer fremden Anregung durch den Sinn, philosophische Erkenntniß aber soll reines Eigenthum der Vernunft seyn, nur aus ihr selbst entspringen, nur von ihrer Selbstthätigkeit abhängen. Wenn wir uns also in Besitz einer anthropologischen Theorie der Vernunft versetzen können, so wären wir durch diese genau im Stande, zu bestimmen, welche philosophische Erkenntnisse wir überhaupt besitzen, allein besitzen können, und wie sie sich richtig anwenden lassen. Die vollständige Aufgabe, welche Locke der Spekulation geben wollte, indem er sagt: sie solle zuerst den menschlichen Verstand untersuchen, um seine Kräfte kennen zu lernen, oder die Aufgabe, welche Kant nachher eine Kritik der Vernunft nannte, ist nichts anders, als unsre philosophische Anthropologie.

Wir müssen anfangs die gewöhnliche nur objektive Art, die Erkenntnisse zu betrachten, verlassen, und uns bloß auf die subjektive, anthropologische beschränken, die andere wird uns nachher von selbst zufallen. Gewöhnlich betrachten wir unsre Erkenntniß nur durch ihren Gegenstand, und nennen sie z. B. wahr, wenn sie mit ih-

rem Gegenstande übereinstimmt, dies ist aber nicht das richtige Verhältniß für eine sichere Beobachtung. Dadurch müssen wir unvermeidlich an aller unsrer philosophischen Ueberzeugung und am Ende an aller Wahrheit in unsrer Erkenntniß irre werden. Denn bey den ewigen Wahrheiten, den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, den Erkenntnissen a priori, oder wie wir sonst die philosophische Erkenntniß nennen wollen, fällt es gleich ins Auge, daß wir sie nicht durch ihren Gegenstand wahr machen können, indem wir den Gegenstand nur mittelbar durch sie denken, und nicht mit ihr vergleichen können. Wir hingegen werden diese räthselhafte Nothwendigkeit auf einen andern ganz anthropologischen Ausdruck bringen, indem wir sie als diejenige Erkenntnißthätigkeit unsrer Vernunft charakterisiren, die ihr beharrlich in jedem Zustand ihrer Thätigkeit zukommt, woraus denn ihre Verhältnisse weit leichter beurtheilt werden können. Denn wenn ich meine Erkenntnisse sicher will kennen lernen, so muß ich nur subjektiv erst die Erkenntniß selbst beobachten, diese ist meine Thätigkeit, und kommt mir zu, welchen Gegenstand sie auch habe. Der Gegenstand mag außer mir oder in mir seyn, die Erkenntniß ist immer in mir, und so muß ich sie erst beobachten, ihre Gesetze und die Gesetze der Vermögen kennen lernen, aus denen sie entspringt, ehe ich mit Erfolg darüber urtheilen kann, wie es mit dem Gegenstande steht, der ihr entspricht. Also darin besteht unser Vorschlag für die Philosophie, daß wir alle unsre Erkenntnisse erst einer solchen anthropologischen Beobachtung unterwerfen wollen, ehe wir über ihre Wahrheit und Tauglichkeit zu urtheilen wagen. Sind wir auf diese Weise zu einer Theorie der Vernunft gelangt, so werden wir dann

auch über Gültigkeit und Wahrheit mit Sicherheit spre-chen können.

Das heißt, unsre Aufgabe wird philosophische Anthropologie als theoretische innere Naturlehre. Unsre Untersuchung beginnt auf dem vorsichtig zu wählenden Standpunkt der empirischen Psychologie oder der innern Selbstbeobachtung, wo wir uns hüten müssen, mit idealen metaphysischen Voraussetzungen die reine Thatsache gleich anfangs zu trüben, wo wir aber doch nicht bey dem nur beschreibenden der Erfahrungsseelenlehre für diese und jene Klasse von Geistesvermögen und ihren vorkommenden Varietäten stehen bleiben, sondern wo wir diese reine Thatsache nur als Grund brauchen, von welchem eine vernünftige Induktion nach gut gewählten hevristischen Maximen ausgeht, um sich zu den allgemeinen Gesetzen unsers innern Lebens, und somit zu einer physikalischen Theorie dieses Lebens rein nach seinen geistigen Verhältnissen zu erheben.

Für diesen unsern Zweck finden wir die gehaltreichsten Vorarbeiten in den Kantischen Kritiken der Vernunft, diesen ersten Philosophischen Meisterwerken. Ja es ließe sich wohl behaupten, daß Kant der erste war, welcher ohne Gespenster zu sehen, und doch auch ohne sich mit dem Materiellen zu bemengen, die Idee unsrer Wissenschaft, in Rücksicht einer Uebersicht des Ganzen fand, er war wohl der erste, der sich so über bloß beschreibende Psychologie erhob, wenn gleich auch ihm die Idee dieser Erhebung nur dunkel vorschwebte. In vielen Theilen ist seine Untersuchung bis zur Vollendung gediehen, in andern müssen wir ihn verbessern, und in mehrern ihm die

fehlende Vollendung zu geben suchen. Dieser letzte Zweck aber nöthigt uns, seine Arbeit einer gänzlichen Umarbeitung zu unterwerfen, zuletzt einzig, weil er die Natur des innern Sinnes des Bewußtseyns und der Reflexion nicht richtig erkannt hat, wovon sich die Folgen bis ins Einzelnste über das Ganze verbreiten.

Kritik

der

erkennenden Vernunft.



Einleitung.

Das Leben des menschlichen Geistes im allgemeinen *).

§. 1.

Aehnlich einer in sich geschlossenen Blume, die nicht dem äußeren Lichte entgegen blüht, sondern nur durch Stengel und Blatt mit dem Aeußeren in Berührung kommt, ist unser inneres an die Form der Selbsterkenntniß gebundenes Leben. Alle unsre Kenntniß von der Natur unsers Geistes ist seiner Natur nach Selbsterkenntniß, aus der er nur sich in sich selbst, aber nicht nach seinen äußeren Verhältnissen zu erkennen vermag. In mir beobachten kann ich wol, wie ich denke und erkenne, was und wie ich fühle, begehre, will, und dafür läßt sich auch eine erklärende innere Naturlehre entwerfen. Aber wie dieses mein Leben von Außen angeregt wird, wie mit meinem Denken und Erkennen ein Gegenstand in Berührung kommt, den ich denke und erkenne, wie mein handelnder Wille auf etwas außer ihm wirken kön-

*) Den Inhalt dieser Einleitung bey der ersten Auflage mußte ich fast ganz in das System der Metaphysik §. 78. bis 83. aufnehmen. Ich benutze daher hier den freyen Raum, um die Zwecke der folgenden Untersuchungen voraus anzudeuten.

ne, wie die Geschichte meines Lebens anfangen konnte, wie ein Geist aus anderen entsteht oder mit anderen in Gemeinschaft kommt, darüber kann es in der menschlichen Vernunft keine erklärende Naturlehre geben, eben deswegen, weil sich mein Geist in seiner inneren Selbsterkenntniß ganz isolirt findet, und also durch diese durchaus kein äußeres Verhältniß beobachten kann. Die Naturphilosophie für das innere Leben des Geistes kann also mit ihrer Theorie nur auf die innere Geschichte des einzelnen Menschen und auf die Organisation seines Geistes gehen. Die Bedeutung dieser Bemerkung will ich durch Vergleichung der innern und äußern Naturlehre noch deutlicher zu machen suchen.

Der Standpunkt der Naturerkenntniß überhaupt ist nicht der höchste in unserm Geiste, sondern er zeigt uns das Wesen der Dinge nur auf eine subjektiv beschränkte Weise, über die wir uns durch Ideen erheben können. In diesen subjektiven Beschränkungen, wodurch uns die Natur nur zur Erscheinung wird, liegt denn auch der Grund einer dem Menschen nothwendigen entgegengesetzten innern und äußern Ansicht der Dinge, Materie und Geist stehen sich hier einander gegenüber, und werden nach ganz verschiedenen Gesetzen erkannt. In Rücksicht des Geistigen erkennen wir unmittelbar nur das eigne innere Leben und die Organisation der eigenen Vernunft, Gedanken und Geist außer uns finden wir nur nach Analogien mittelbar durch die Materie.

Materie aber erkennen wir unmittelbar nach ganz verschiedenen Ansichten. Einmal durch Empfindungsvorstellungen wie Farbe, Klang und Duft erkennen wir sie bloß nach Verhältnissen zu unserm geistigen Leben; sie hat Farbe, klingt und duftet nur für unsern erkennen-

den Geist. Zum andern hingegen zeigt sich eine Materie im Verhältniß zur andern nur nach mathematischen Gesetzen als das bewegliche und bewegende im Raum.

Nun liegt das Princip aller Erklärungen in der Gleichartigkeit dessen, was nur der Größe nach verschieden ist, es giebt also eine zweyfache theoretische Naturlehre, wo die Erklärungen des einen Theils nicht in die des andern hinüber greifen können. Es muß eine Theorie des innern Lebens nur für den einen menschlichen Geist, und eine mathematische Theorie der äußern Natur möglich seyn. Aber zwischen der äußern und innern Natur giebt es gar keine theoretische Berührung, es darf weder die Materie nach den qualitativ von ihr ganz verschiedenen Gesetzen des Geisteslebens, noch der Geist nach den Gesetzen des materiellen erklärt werden. Es giebt also weder für die Materie noch für den Geist Theorie oder Erklärung in Rücksicht äußerer Verhältnisse des geistigen.

Bewegung und Geistesthätigkeit sind zwey geschiedene Erscheinungsweisen der Dinge. Erstere kennt nur Gesetze äußerlicher Verhältnisse, die andere beschränkt sich auf das Innere *Eines individuellen Lebens*, beyde laufen neben einander hin, gleichsam an den beyden Seiten einer Kluft, welche durch keine Theorie, durch keine erklärende Wissenschaft ausgefüllt werden kann. Für die materiellen Verhältnisse der Empfindung läßt sich von gar keinem erklärt werden sprechen, und für die innere Natur müssen wir den Körper mit seiner Organisation und seinen Bewegungen ganz aus dem Spiele lassen, wenn wir das innere Gesetz kennen lernen wollen. Allerdings ist bis ins Einzelnste die Organisation und die Bewegung in ihr das genaueste Correlat der geisti-

gen Thätigkeit, aber so genau hier und dort Organ und Lebensäußerung sich einander entsprechen mögen, so kann doch zwischen beyden durchaus von keiner erklärbaren Verbindung die Rede seyn. Denn auf beyden Seiten werden durchaus verschiedene Qualitäten aufgefaßt, und wer richtig begriffen hat, was erklären heißt, der sieht ein, daß keine Erklärung von einer Qualität zur andern hinüber führen könne.

§. 2.

Wir suchen nun hier die philosophische Anthropologie als theoretische innere Naturlehre und können diese also nur mit Hülfe der innern Erfahrung, mit Hülfe der Selbstbeobachtung unsers Geistes ausbilden. So trifft unser Unternehmen mit dem allgemeinen Theil der Psychologie oder, wie wir bestimmter sagen, der psychischen Anthropologie nach der Methode aller derjenigen zusammen, welche diese Wissenschaft ohne alle Einmengung körperlicher Erklärungsgründe behandeln.

Allein selbst unter diesen finden sich noch viele widerstreitende Meinungen und zwar vorzüglich in den Theilen der Lehre, welche die Grundlage für die wissenschaftliche Ausbildung der Metaphysik werden müssen. Der einzelne Lehrer hat daher bis jetzt in dieser Untersuchung nicht nur das bisher schon gefundene deutlich mitzutheilen, sondern auch weiter zu forschen und die Ergebnisse seiner Forschungen zu rechtfertigen.

So habe ich nach den Ergebnissen meiner Untersuchungen in meiner psychischen Anthropologie*)

*) Handbuch der psychischen Anthropologie. Jena in der Crökerschen Buchhandlung. 1820.

mich bemüht diese Wissenschaft systematisch geordnet darzustellen, hier in der Kritik der Vernunft ist dann meine Absicht meine eignen Untersuchungen selbst mitzutheilen, um jene Ergebnisse zu rechtfertigen und um das Einzelne soweit auszuführen, als es zur Begründung einer streng wissenschaftlichen Metaphysik nothwendig ist.

§. 3.

Die Kritik der Vernunft theilen wir in Kritik der erkennenden Vernunft und in Kritik der handelnden Vernunft. Alle psychisch anthropologischen Untersuchungen nemlich müssen, wenn sie von der Beobachtung selbst geleitet werden sollen, mit der Betrachtung des Erkennens und Vorstellens anfangen, indem dessen Beobachtung für sich ziemlich weit fortgesetzt werden kann, während alle andern psychischen Untersuchungen unvermeidlich die des Erkennens voraus setzen. Allerdings fehlt bey dieser Eintheilung den allgemeinen Gesetzen des Geisteslebens, nach denen sich alle Anlagen desselben entwickeln, die eigne Stelle, allein eben diese Gesetze können nur durch Induction aus den besondern Untersuchungen herausgehoben und so festgestellt werden, die unmittelbare Beobachtung betrifft nur das besondere.

Als Kant's Schüler mußte ich meine Untersuchungen genau an die seinigen anschließen, um so strenger, da ohne Beobachtung eines genau festgehaltenen Sprachgebrauches in diesen Dingen gar nichts ausgerichtet werden kann. Dabey aber wurde ich bestimmt, meine Untersuchungen öffentlich vorzulegen, weil ich meinte, viele Kantische Untersuchungen weiter fortgesetzt und einige neue Entdeckungen gemacht zu haben. Als ich nun ver-

suchte, die mir eignen Betrachtungen gemeinverständlich auszusprechen, fand ich bald sehr bedeutende Schwierigkeiten in der Sprache. Es ist hier an sich schon schwierig, neue von den früheren wesentlich abweichende Ansichten deutlich auszuführen, aber das mißlichste fand ich darin, daß, wie ich bald bemerken mußte, überhaupt unsre klarsten und besonnensten Lehrer, welche besonders nach Kant die Psychologie bearbeiteten, ihre Sprache in Betreff der Zustände und Vermögen unsers Geistes nur nach Namenerklärungen bestimmten, wogegen meiner Meinung nach hier nur mit Sacherklärungen etwas ausgerichtet werden kann. Eben dies macht mir auch noch jetzt Schwierigkeiten in der Vergleichung meiner Sprache mit manchen in der deutschen Schule herkömmlich so ziemlich allgemein angenommenen Ausdrücken.

Ich will daher hier vorläufig auf die wichtigsten mir eigenthümlichen Lehren aufmerksam machen, welche durch die Untersuchungen dieses Werkes ausführlich gerechtfertigt werden sollen.

§. 4.

Indem ich die Erörterung der allgemeinsten Begriffe von Thätigkeiten, Vermögen und Zuständen des Geistes der Metaphysik zu erörtern überlasse, bleiben mir hier folgende Hauptpunkte.

1) Die Grundanlagen unsers Geistes sind Erkenntniß, Gemüth oder Herz, welchem Lust und Unlust gehört, und Thatkraft, Willenskraft, welcher die Bestrebungen gehören.

2) Das Geistesleben des Menschen kann aber nicht nur nach dem Unterschied dieser Vermögen beschrieben und verstanden werden, sondern diese Unterschiede müs-

sen erst mit den drey Stuffen der Ausbildung des Geistes in der sinnlichen Anregung, in der Fortbildung nach den Gesetzen des untern Gedankenlaufes und in der Fortbildung nach den Gesetzen des obern Gedankenlaufes verglichen werden. In der psychischen Anthropologie will die den obern Gedankenlauf leitende sich selbst beherrschende Willenskraft, (welche ich Verstand nenne), sich erstlich die Zwecke nennen, welche in den Ideen der Wahrheit, der Ausbildung der Erkenntniß, in den Ideen des Schönen der Ausbildung des Gemüthslebens, und in den Ideen des Guten dem Thatleben der Willenskraft vorgeschrieben werden sollen, und dann die Mittel, vermöge deren in sinnlicher Anregung, unterer Fortbildung und höherer Selbstleitung diese Zwecke erreicht werden können.

3) Hierin sind mir die Gesetze des untern Gedankenlaufes und die der sinnlichen Anregungen, die Lehre vom innern Sinn ausgenommen, leichter gemeinverständlich zu besprechen. Hingegen die Lehre vom Verstand als dem Vermögen oder der leitenden Kraft des obern Gedankenlaufes bildet in Verbindung mit den Lehren vom Bewußtseyn als der Selbsterkenntniß und der Lehre vom innern Sinn das schwierige mir eigenthümliche der ganzen Lehre, von dessen Geltendmachung doch das Glück meines ganzen Unternehmens abhängt. Ich bemühe mich daher hier diesen Lehren möglichste Deutlichkeit zu verschaffen.

4) Endlich durch dieses wird die mir eigenthümliche Grundlehre von der Wahrheit oder von der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß nach meinem Unterschied der empirischen und transcendentalen Wahrheit und mei-

nem Unterschied der theoretischen und ästhetischen Weltansicht bestimmt.

§. 5.

Kommt es nur auf eine Beschreibung der Lebensverhältnisse unsers Geistes an, so kann man die Untersuchung auf mancherley Art beliebig eintheilen und unter andern auch, wie hier, den ersten Unterschied nur zwischen Verstand und Wille nach dem früheren Sprachgebrauch, das heißt nach theoretischen und praktischen Vermögen, nach erkennender Vernunft und handelnder Vernunft feststellen. Allein sollen dann daraus Erklärungen der innern Verhältnisse des Geisteslebens gewonnen werden, so muß man bemerken, daß wenn schon der erkennenden Vernunft nur eine Grundanlage des Erkenntnißvermögens zu Grunde liegt, doch die handelnde Vernunft nicht dadurch verstanden werden könne, daß man zum Erkennen nur noch eine praktische Grundanlage hinzusetzt, sondern in der praktischen Vernunft kommen zum Erkennen noch zwey neue Anlagen hinzu, von denen keine in der andern enthalten ist. In der psychischen Anthropologie habe ich §. 10. bewiesen, daß die Anlagen unsers Geistes dreyfach der Erkenntniß, dem Gemüth in Lust und Liebe und den Bestrebungen gehören; Erkenntnißvermögen, Gemüth und Thatkraft stehen neben einander als zu einem Leben verbunden. Die Anlage zur Erkenntniß ist die erste, ohne deren Vermittelung keine andere in Frage kommen kann, weil sie uns erst die Selbsterkenntniß bringt. So steht das Gemüth oder Herz unter ihren Bedingungen, indem ohne Vorstellung kein Gefühl von Lust und Unlust möglich wird. Endlich drittens die Lustgefühle werden erst die Anreger der Thatkraft,

indem sie in der Einwirkung auf die Thatkraft die Antriebe derselben, die Begierden werden. Die Thatkraft selbst aber besteht theils in dem Vermögen der willkührlichen Bewegung unsers Leibes, theils in der Selbstbeherrschung, (welche ich den Verstand nenne) kraft deren wir unser eignes Inneres auszubilden vermögen. Unser Geist ist in der Einheit seines ganzen Lebens handelnde Vernunft, eine sich innerlich selbstbeherrschende verständige Willenskraft.

Daß dieses das wahre Verhältniß der ersten Anlagen unsers Geistes sey, ist in der psychischen Anthropologie schon hinlänglich gerechtfertigt, allein das Verhältniß der Selbstbeherrschung zum ganzen Leben ist von schwierigerer Untersuchung und diese Untersuchung muß erst durch die Inductionen der philosophischen Anthropologie gefördert und vollendet werden. Die Einwirkung der Selbstbeherrschung zur Ausbildung der Erkenntniß im Denken und zur Ausbildung des Gemüths im Gefühl des Schönen nnd Sittlichen so wie die ganze Organisation der Willenskraft kann nur hier wahrhaft deutlich gemacht und dadurch die Lehre begründet werden, welche wir in der psychischen Anthropologie nur als Thatbestand annehmen.

§. 6.

Besonders aber werden unsre hier schärfer zu führenden Untersuchungen nothwendig, um die Gesetze aufzuhellen, nach denen jenen Gesetzen der verschiedenen Anlagen zur Erkenntniß, zur Lust und zu den Bestrebungen gemeinschaftlich noch die der bloßen Form des innern Lebens zu Grunde liegen.

Es kann nie gelingen, eine genügende Erklärung für die innern Erscheinungen unsers Lebens zu geben, wenn

man, wie früher geschah, die Lehre nur nach der Beschreibung der verschiedenen Geistesvermögen ordnet, sondern wir müssen mit den verschiedenen Anlagen immer erst noch die drey Bildungsstuffen durch Sinn, Association und Verstand vergleichen und die ganze Aufgabe jedesmal darauf stellen, daß der Verstand sich seine Zwecke und deren Vermittelungen deutlich machen solle, für die Ausbildung der Erkenntniß, des Gemüthes und der Willenskraft. Dies habe ich zuerst in der allgemeinen Ethik ausgeführt und dann meiner ganzen Lehre in der psychischen Anthropologie zu Grunde gelegt.

Die tieferen rechtfertigenden Lehren für jene Gesetze der bloßen Form des inneren Lebens sind die so schwierigen, welche eigentlich allein die Trennung der Kritik der Vernunft von der psychischen Anthropologie nothwendig machen. Der Thatbestand über die Verhältnisse von Sinnlichkeit, Einbildungskraft, mathematischer Erkenntniß und bloßem Denken ist leichter aufgewiesen, aber was ist denn nun die wahre Natur dieser reproductiven Einbildungskraft, dieses mathematischen Anschauungsvermögens, dieser reinen Vernunft? Dies kann nur durch jene Lehre von der Identität aller Apperceptionen, (der ich eine ganz andere Bedeutung geben mußte, als sie bei Kant hatte,) durch die Lehre von der innern Einheit des vernünftigen Geistes beantwortet werden.

§. 7.

Endlich eben diese Lehre, von der Vernünftigkeit als der Einheit des Geistes in ihm selbst, kann nicht verstanden werden ohne die Hauptlehre von der Selbstbeherrschung, in welcher das Verhältniß des denkenden Verstandes zur reinen Vernunft nachgewiesen wird.

Dies ist der Hauptzweck des ganzen ersten Theils unsrer Untersuchungen. Ich habe dafür die Lehre vom Bewußtseyn als der Selbsterkenntniß und die Lehre vom innern Sinn besser ausbilden müssen, um zeigen zu können, wie das Denken nur die höhere innere Ausbildung der Selbsterkenntniß enthalte. Ich habe ferner zeigen müssen, daß die Kraft des denkenden Verstandes nur die innere Willenskraft der Selbstbeherrschung sey, ferner wie es dieser durch Anwendung der unbestimmt gewordenen Erinnerungen in der Abstraction möglich werde, das Bewußtseyn zum Bewußtseyn überhaupt mit Allgemeinheit und Apodikticität zu steigern.

Ist dies einmal gewonnen, so wird dann auch das Verhältniß der Form des logischen Gedankenlaufes zu dessen Gehalt deutlich, wir können das Verhältniß aller analytischen Einheit zur synthetischen gründlich erklären und treten so auf den Standpunkt der Selbstbeobachtung, von welchem aus die reine Vernunft richtig erkannt und ihre Theorie gegeben werden kann.

Dies geschieht im zweyten Theil unsrer Untersuchungen, deren Entwickelung von einfacher Regelmäßigkeit gefunden wird, wenn nur das frühere hinlänglich sicher gestellt war.

Endlich der dritte Theil unsrer Untersuchungen ist die Kritik der praktischen Vernunft. Auch hier ist wieder das Hauptinteresse der schwierigeren Untersuchungen, das Verhältniß der verständigen Selbstbeherrschung zu Lust, Begierde, Wille und willkührlichem Handeln aufzuklären. Mit diesem Interesse verbinden sich dann noch hauptsächlich die zwey andern Lehren, von denen die erste das Verhältniß der Lust zum Begehren und Wollen, die an-

dere das Verhältniß von Begierde und Wille zur Thatkraft darzustellen hat.

Das erste, die Lehre vom Verhältniß der Lust zur Begierde ist eine für Anthropologie und Philosophie gleich wichtige Grundlehre. Bey der Beschreibung des Geisteslebens findet sich leicht ein Unterschied zweyer Gebiete desselben, welche beyde von Lust und Liebe belebt werden. Man unterscheidet sie gewöhnlich mit Gefühl und That. Die richtige Fassung dieses Unterschiedes gehört aber zu dem schwierigsten in der Psychologie. Manche haben für dieses Gebiet des Gefühls ein eignes Gefühlvermögen angenommen, aber so gilt der Unterschied nicht. Dieselbe Anlage von Herz oder Gemüth, welche das Gebiet dieses Gefühls belebt, belebt auch im Begehren und Wollen das Gebiet der That. Aber es giebt für unsern Geist neben einander eine eigne Ausbildung des Gemüthes für sich in Lust und Liebe, und eine Ausbildung des thätigen Lebens, welche beyde noch unterschieden werden müssen. Die unteren Interessen der ersteren sind der Genuß für den Sinn, die Unterhaltung für die Phantasie, die höheren aber sind die verständigen der Zufriedenheit und diesen dient die Religion mit den Ideen des Schönen und Erhabenen. Dieses Thema ist in seiner Einheit noch nicht genug verstanden worden und bedurfte so der Beyhülfe der philosophischen Anthropologie.

Neben ihm steht dann das andere für die That. Lust und Liebe werden zur Begierde, indem sie auf die Thatkraft wirken; die Begierde wird zum Willen durch den Verstand; Begierden endlich bestimmen mit Gegenwirkungen gegen einander im Entschluß die Thatkraft zur Handlung.

Diesem gemäß mußte ich eine eigenthümliche Theorie der Willkühr oder des Entschließungsvermögens geben, welche höchst wichtige Aufklärungen in die ganze praktische Philosophie bringt, sowohl um in der Ethik das Verhältniß des Tugendgebotes zum Rechtsgesetz verstehen zu lernen, als auch um in der Religionsphilosophie, die Lehren von der Freyheit des Willens von allen Schwierigkeiten zu befreyen.

§. 8.

Eine Folge aller Untersuchungen der Kritik der erkennenden Vernunft ist nun die für die Metaphysik wichtigste mir eigenthümliche Lehre von der Wahrheit oder von der objektiven Gültigkeit unsrer Vorstellungen, von der ich schon in der Vorrede in Beziehung auf *Kant* gesprochen habe.

Mein Raisonnement ist hier kurz folgendes. Um ein Urtheil über die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß zu haben, muß man doch vor allem diese Erkenntniß selbst genau genug kennen. Ohne über die Verhältnisse ihrer Wahrheit voraus entscheiden zu wollen, muß man also zuerst nur diese Erkenntniß selbst vollständig beobachten.

Diese Beobachtung führt uns auf den Standpunkt der Theorie der erkennenden Vernunft und zeigt uns, daß die Sinnesanschauungen nur Theile der *einen* unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft seyen, die in dieser durch die mathematischen und philosophischen Formen zum Ganzen verbunden sind, daß ferner die Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft nur die Hülfsmittel der Selbstbeobachtung sind, um uns der nothwendigen mathematischen, die Formen der analytischen Einheit aber die Hülfsmittel der Selbstbeobachtung,

um uns der nothwendigen philosophischen Erkenntniß bewußt zu werden.

Dabey vermögen wir für Berichtigung und Ausbildung unsrer Erkenntnisse nur auf die empirische Wahrheit einzuwirken, welche für die Richtigkeit der genannten Hülfsmittel der Selbstbeobachtung sorgt. Hingegen die objektive Gültigkeit der Vorstellungen, die transcendentale Wahrheit unsrer Erkenntniß ist und bleibt eine einzig auf dem Selbstvertrauen der Vernunft beruhende erste Voraussetzung, zu der wir künstlich weder etwas hinzu noch davon thun können, auf die aber alle menschliche Ueberzeugung übereinstimmt, sobald die Aussprüche derselben hinlänglich von Irrthum befreyt werden.

Die Unvollendbarkeit aller sinnlich eingeleiteten Erkenntniß der Dinge giebt aber diesem Selbstvertrauen ein Gefühl bey von der nur beschränkten Bedeutung jeder sinnlichen Erkenntniß, wodurch uns die vollendete Wahrheit nur in Glaubensideen aussprechbar wird, welche das Unvollendbare für die Erkenntniß des wahren Seyns der Dinge verwerfen. Daher muß sich denn endlich das Bewußtseyn des Glaubens aller wissenschaftlichen, erklärenden Beurtheilung der Dinge entgegensetzen und für sich eine andere Beurtheilungsweise nemlich die der Ahndung fordern, in welcher die Erscheinungen der vollendeten Wahrheit gemäß gefaßt werden. Diese höhere Beurtheilungsweise ist die ästhetische, wiefern ihr die ästhetischen Grundgedanken der religiösen Ueberzeugungen zum Princip werden.

Das letzte Ziel der Kritik der Vernunft ist mir diese Rechtfertigung der Glaubensideen und ihrer Anerkennung in der religiös-ästhetischen Weltbeurtheilung. Diese meine letzten Lehren von Glaube, Ahndung und religiös-

ästhetischer Weltbeurtheilung sind aber eine so einfache Folge unsrer ersten Lehre von der Wahrheit, daß der Beyfall oder das Mißfallen, womit diese Lehren aufgenommen werden, wohl ganz davon abhängig bleiben wird, ob der Einzelne die Grundlehre zugiebt oder nicht. Gegen diese Grundlehre steht das so äußerst leicht sich aufdringende Vorurtheil, daß der Gegenstand einer Sinnesanschauung selbst Zeuge der Wahrheit für die Anschauung sey, so wie die Einwendung, daß sich uns in alle dem, wo wir in die Vergangenheit rückwärts, in die Zukunft vorwärts den Zusammenhang der Begebenheiten in der Welt sicher zu überblicken vermögen, doch unmittelbar die Dinge selbst und nicht nur unsre Vorstellungen zeigen. Dagegen aber bitte ich jeden Beurtheiler meiner hier folgenden Erörterungen zu bedenken, daß wir doch jeden anschaulichen Gegenstand erst vermittelst der Anschauung, die unsre Erkenntnißthätigkeit ist, kennen lernen, daß also das Zeugniß der Anschauung doch jedesmal um eine Stuffe unmittelbarer bleibt, als das ihres Gegenstandes, und also im letzten Grunde nur in dem Selbstvertrauen der Vernunft auf die Wahrhaftigkeit ihres Anschauungsvermögens gilt. Auf ähnliche Weise, bey dem sichern Blick in die Sinnenwelt hinaus auf Jahre und Jahrhunderte, (der uns z. B. Cäsars Italien und Gallien so sicher mit dem unsrigen vergleichen läßt), sind es doch wieder zunächst die Verbindungen meiner Vorstellungsreihen, die diese Erkenntniß enthalten, und die wieder für das Seyn ihrer Gegenstände nichts gelten würden, wenn nicht das Selbstvertrauen der Vernunft auf ihre eigne Wahrhaftigkeit ihr als erste Voraussetzung diese Bedeutung als Erkenntniß gäbe und gegeben hätte.

Nur wenn es einmal gelingen wird, durch hinlängliche Aufhellung dieser Lehre die Verhältnisse des Idealismus und Realismus zu allgemeiner Anerkennung richtig zu stellen, kann endlich die alte irrige Phantasie, welche durch eine abstrakte Seyns- und Einheitslehre tiefe Weisheit der Glaubens- und Gotteslehre zu enthüllen wähnt, aus der Geschichte der Philosophie vertrieben und somit der Philosophie eine unerschütterliche und unveränderliche wissenschaftliche Gestalt gegeben werden.

Erstes Buch.

Untersuchung des Erkennens überhaupt, der Sinnlichkeit und des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.



Erster Abschnitt.

Vom Erkennen überhaupt.

§. 9.

a) Erkennen und Vorstellen im Allgemeinen.

Leichter wäre es dieser Untersuchung des menschlichen Geistes einen Anfang zu bestimmen, (da wir es hier mit bloßer Naturbeschreibung zu thun haben, wo jede Thatsache auf sich selbst beruht), wenn uns nicht überall das Vorurtheil entgegen träte, welches alles unser Wissen in eine Kette von Erklärungen aufreihen will nach mißverstandner logisch-dogmatischer Methode. Dadurch ist hier eine zweckwidrige Theilung der Untersuchung in empirische Psychologie, Logik und Metaphysik entstanden, so daß nirgends ein Ganzes zu erhalten ist. In der Psychologie heißt es: dies ist ein reines Denkgesetz und gehört also in die Logik, in der Logik, dies ist empirisch und gehört in die empirische Psychologie, und sobald von Ursach und Wirkung die Rede entsteht, so verweist man die Sache in die Metaphysik, ohne zu fragen, ob das Leben unsers Geistes sich auch wirklich nach diesen Trennungen genire oder nicht. So kommt es dann, daß die Logik unverständlich bleibt mit ihren ausgesaugten Formen, die Psychologie bedeutungslos mit ihren zerrissenen Erfahrungen, und die Metaphysik ihre Aufgabe

nicht lösen kann, weil man den Knoten nicht zu knüpfen versteht, nachdem man sich den Faden selbst erst zerrissen hat. Wir hoffen, uns durch das bisher gesagte gegen diese gewöhnlichen Vorurtheile hinlänglich geschützt zu haben, und bemerken also voraus, daß wir uns ferner im einzelnen gegen angebliche Vermengungen von Logik, Metaphysik und Anthropologie nicht besonders rechtfertigen werden.

Die gewöhnliche Eintheilung der innern Naturbeschreibung ist nach Kant die nach Erkenntnissen, Lustgefühlen und Begehrungen, von denen die Erkenntnisse allem andern zu Grunde liegen, und ein eignes System der innern Thätigkeit ausmachen. Wir wollen daher mit der Untersuchung der Erkenntnisse den Anfang machen und werden darum zunächst zur Erörterung der Begriffe Erkenntniß und Vorstellung geführt.

Das wesentliche Merkmal, ob in der innern Erfahrung eine Affektion oder eine Handlung des Geistes zur Erkenntniß gehört, ist die Beziehung auf Gegenstand und Existenz. Dasjenige, was erkannt wird, ist im allgemeinen immer Gegenstand, Vorstellung. Vorstellung und Gegenstand sind zu allem erkennen erforderlich. Aber nicht jedes zur Erkenntniß gehörige Thun oder Leiden des Geistes kann selbst schon Erkenntniß genannt werden, das Erkennen ist eine zusammengesetzte Thatsache der innern Erfahrung und keine Thätigkeit des Geistes, welche als vollständige Erkenntniß unmittelbar wahrgenommen würde. Erkenntniß heißt nach verschiedenem Wortgebrauch bald die objektive Vorstellung, die Vorstellung dadurch ein Gegenstand als solcher vorgestellt wird, bald auch das Bewußtseyn eines Gegenstandes als eines solchen. Der bestimmteste Ausdruck ist: Erkenntniß

ist Vorstellung vom Daseyn eines Gegenstandes, oder von einem Gesetze, unter dem das Daseyn der Dinge steht. So ist es z. B. Erkenntniß, wenn ich Gegenstände sehe oder höre. Oder wenn ich urtheile: Alle Körper sind schwer, so sage ich damit zwar nicht, daß es Körper giebt, auch nicht, daß etwas schweres da sey, aber ich erkenne, daß das Daseyn von Körpern überhaupt unter dem Gesetz der Schwere stehe. Viele Thätigkeiten des Geistes, die zum Erkennen gehören, sind also noch nicht Erkenntnisse; wenn ich mir nur ins unbestimmte etwas rothes, oder Mensch, Blatt denke, so sind dies noch keine Erkenntnisse, sondern nur Thätigkeiten des Geistes, die zum Erkennen angewendet werden können. Alle solche Affektionen oder Thätigkeiten des Geistes heißen im allgemeinen Vorstellungen. Alles Thun oder Leiden des Geistes also, in welchem jene Beziehung auf Existenz und Gegenstand vorkommt, ist Vorstellen, und dieses macht den allgemeinsten Begriff aus, von dem hier die Rede seyn kann. Beyspiele von Vorstellungen, welche für sich noch keine Erkenntnisse sind, im Gegensatz gegen diese, werden das genannte Verhältniß am deutlichsten machen. Zu meiner Erkenntniß eines bestimmten einzelnen Baumes gehört, daß er mir in der Anschauung gegeben ist, dann daß ich ihn anerkenne als einen Baum, als diese bestimmte Baumart, dazu brauche ich Begriffe von dem, was ein Baum überhaupt, was diese einzelne Baumart u. s. w. ist. Ferner, ich sehe ihn etwa nur als belaubt, zu meiner Erkenntniß von ihm gehört aber noch Kenntniß der Beschaffenheit seiner Blüthen, Früchte u. s. w. Hier sind die einzelnen Anschauungen und Begriffe bloße Vorstellungen, das Ganze zusammengenommen macht die Erkenntniß des

Baumes aus. Der deutlichste Fall bloßer Vorstellungen, die nicht Erkenntnisse sind, sind bloße Bilder der Phantasie, mythologische Figuren, Dichtungen.

Erkenntniß ist die assertorische Vorstellung, durch welche eine Behauptung begründet wird. Daneben giebt es noch problematische Vorstellungen, in welchen für sich nichts behauptet wird.

Doch dies alles soll keine Erklärung der Worte: Erkenntniß, Vorstellung u. s. w. enthalten, sondern wir wollen dadurch nur Gelegenheit geben, sich in Rücksicht derselben zu orientiren. Hier folge eine allgemeine Bemerkung, welche sich auf das Erklären in der philosophischen Anthropologie überhaupt bezieht. Die Logik macht einen Unterschied zwischen der Erklärung und der bloßen Exposition eines Begriffs. Die Erklärung verbindet einige allgemeine Merkmale mit einander, und bezeichnet diese Zusammensetzung mit einem eignen Worte, sie macht sich ihren Begriff selbst. Die Exposition hingegen läßt einen Begriff nicht erst entstehen, sondern sie setzt voraus, daß man ihn schon habe, und stellt nur Thatsachen zusammen, aus welchen man sich in Rücksicht desselben orientiren kann, um ein Wort wenigstens in einer bestimmtern Bedeutung zu brauchen, als vielleicht gewöhnlich geschieht. Die Erklärungen gehören in das System der Wissenschaft, wo man vom höhern allgemeinen ausgeht, und von da zum besondern fortschreitet, aber in den meisten Wissenschaften ist das allgemeine das unverständlichere, man muß also von einzelnen Thatsachen ausgehen, um verständlich zu werden, und so erst allmählich zum allgemeinen gelangen. Wir dürfen daher in solchen Fäl-

len nicht gleich nach Erklärungen der Worte fragen, sondern wir bedienen uns bloßer Expositionen, um nicht unverständlich oder einseitig zu werden. Dies ist nun in aller Naturlehre der Fall. Man frage z. B. den Chemiker: Was ist Kochsalz? so kann er anworten, wenn er definiren will: salzsaures Natron, und wir verstehen die Erklärung weniger als die Sache selbst; aber so verfährt der Chemiker auch nicht. Er weist uns vielmehr das Salz vor, beschreibt, wie es aus dem Meerwasser und aus der Sohle erhalten wird, und zeigt dann, wie es in Vermischung mit diesen oder jenen Dingen wirkt. Ganz ähnlich ist das Verhältniß der Anthropologie. Aber da können wir die Gegenstände, von denen wir sprechen, dem andern nicht vor Augen legen, sondern ein jeder muß sie in seiner eignen innern Anschauung aufsuchen. Das einzige Mittel, wodurch wir uns hier verständlich machen können, sind die Worte. Fragt man uns daher: Was ist Erkenntniß? so werden wir erstlich antworten, wir verstehen darunter das, was im gemeinen deutschen Sprachgebrauch so genannt wird, weil aber dieser vielleicht unbestimmt ist, so geben wir in einer Exposition einzelne Thatsachen an, wodurch man Erkenntniß von manchem andern vorläufig unterscheiden kann, die nähere Bestimmung findet sich erst durch den Verlauf der Untersuchung. So muß also alle unsre Mittheilung über innere Natur, und weil wir nur sprechend zu denken gewohnt sind, alles unser Wissen um dieselbe immer erst durch das Medium der Sprache gehen, so wie durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Daher rührt die Macht des Wortes und der Sprache in der ganzen Philosophie, so daß fast jeder, der noch so bestimmtes Unrecht hat, sich zur Selbstrechtfertigung doch hinter seine Sprache zurückziehen kann.

§. 10.

Die allgemeinste Bestimmung aller der innern Thätigkeiten, die zum Vorstellen und Erkennen gehören, ist also die Beziehung auf Gegenstand und Existenz.

Unsre Absicht ist nun, durch Selbstbeobachtung eine Geschichte unsers Erkennens und Vorstellens zu erhalten, wie es mit sinnlicher Anschauung anfängt, sich durch Einbildungskraft weiter fortbildet, und durch den Verstand seine Vollendung erhält. Aus den innern Verhältnissen dieses Hergangs müssen wir dann die Grundbestimmungen des erkennenden Geistes ableiten, und durch sie eine Theorie unsers Erkenntnißvermögens entwerfen. Das wichtigste und bisher sehr vernachlässigte ist dabey einmal eben diese Vollendung einer bloß beschreibenden Darstellung, ehe man die Theorie selbst versucht, und dann, daß wir genau auf unserer Hut sind, die gewöhnlichen Fehler in der Selbstbeobachtung andern nicht nach zu machen.

Auf letzteres müssen wir hier gleich Rücksicht nehmen. Jedes Wort, was allgemeine hieher gehörige Verhältnisse bezeichnet, ist zweydeutig und hat dadurch Irrthum veranlaßt.

Zu jeder Vorstellung gehört ein **vorstellendes Subjekt**, (das Ich, der Geist) ein **Vorstellen** (Bewußtseyn) und ein **Vorgestelltes** (Gegenstand, Objekt). Eine Vorstellung ist Erkenntniß, wenn in ihr ein existirender Gegenstand als existirend vorgestellt wird.

Mit diesen Wortbestimmungen müssen wir die Worte: Bewußtseyn, Vorstellung und **objektive Vorstellung** vergleichen.

Vorrede zur Logik, erster Auflage, p. X.
[illegible]

Erstlich, *sich bewußt seyn* hat dreyerley Bedeutungen. Nach der ersten heißt Bewußtseyn eben so viel, als Vorstellen, es bezeichnet die Thätigkeit des Geistes im Gegensatz gegen das Vorgestellte, als Objekt derselben, z. B. in der Frage: wie kommt zum bloßen Bewußtseyn meines Geistes der Gegenstand als Objekt desselben hinzu? Gemeinhin sind aber die andern Bedeutungen gebräuchlicher. Hier heißt Bewußtseyn so viel, als Selbstbewußtseyn, und zwar entweder wird die bloße *Vorstellung, daß ich bin*, das reine Selbstbewußtseyn, so genannt, oder das Vermögen, sich bewußt zu seyn, ist überhaupt das Vermögen der Selbsterkenntniß, dem der innere Sinn zu Grunde liegt. Die letzte Bedeutung ist die eigentlich geltende, z. B. in den Ausdrücken, bey vollem Bewußtseyn seyn, das Bewußtseyn verlieren, sich einer Sache bewußt seyn. Hier wird darunter das Vermögen der innern Wahrnehmung meiner Thätigkeiten, das Wissen um mein Wissen, das sich selbst erkennen verstanden. Wir wollen nur diese Bedeutung beybehalten.

Diese Zweydeutigkeit hat auf die Streitfrage: giebt es Vorstellungen ohne Bewußtseyn, oder sind alle Vorstellungen mit Bewußtseyn begleitet? großen Einfluß. Nach der ersten Bedeutung versteht sichs von selbst, daß sie verneint werden muß, weil da vorstellen und bewußtseyn eins und dasselbe ist, nach der letzten Bedeutung aber unterscheiden wir eben dunkle und klare Vorstellungen darnach, daß wir erstere zwar haben, sie aber nicht wieder wahrnehmen, letztere hingegen haben wir nicht nur in uns, sondern wir sind uns ihrer auch bewußt.

Zweytens, *Vorstellung* und alle ähnlichen Worte in *ung*, Empfindung, Anschauung, Dichtung sind darin zweydeutig, das man unter Vorstellung eben so wol das

Vorstellen, die Thätigkeit des Geistes, als das Vorgestellte, den Gegenstand des Vorstellens, versteht. Dieses hat gewöhnlich gar keinen Einfluß auf den Gebrauch des Wortes, indem wir der Unterscheidung zwischen beyden nicht bedürfen, in der Untersuchung der Gründe unsers Vorstellens kommt aber viel darauf an. Den Schüler der Philosophie muß man genau darauf aufmerksam machen. So denkt sich dieser z. B. unter dem Idealismus gewöhnlich die Behauptung, daß unsre Vorstellungen nur in uns sind, ihnen aber außer uns keine Gegenstände entsprechen. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erscheint dann leicht als die absurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, außer uns aber nirgends vorhanden. In der That aber sind Raum und Zeit, als das Vorgestellte und Angeschaute, nur entweder außer uns oder gar nicht vorhanden, allein das Vorstellen derselben ist jederzeit eine Thätigkeit des Geistes und in so fern in uns. Der Idealismus kann nur behaupten, daß dem Vorgestellten, dem Gegenstand meiner Erkenntniß, in einer bestimmten Beziehung keine Existenz zukomme. Wir müssen also das Vorgestellte, das objektive der Vorstellung, immer genau vom Vorstellen, als der Thätigkeit des Geistes, unterscheiden. Diese Objektivität der Vorstellungen ist eins der größten Räthsel in der Spekulation überhaupt.

§. 11.

b) Das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand.

Das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenstande zu bestimmen ist fast bey jedem Versuch zur Spekulation die Hauptschwierigkeit gewesen.

Mag man nach der Weise alter Schulen den Gedanken zu Grunde legen: nur durch das Gleiche sey das Gleiche erkennbar, oder mit vielen Neueren die Wahrheit oder objektive Gültigkeit der Vorstellungen davon ableiten wollen, daß der Gegenstand die Ursach der Vorstellung desselben sey, aus keinem wird eine genügende Theorie des Erkennens folgen. In der neuesten Fichtisch-Schellingischen Philosophie ist das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstand unter den Namen Verhältniß des Ich und Nicht-Ich, des subjektiven und objektiven, des reellen und ideellen, bald mit dem Unterschied des Endlichen und Ewigen, bald mit dem von Materie und Geist, bald mit dem des Ich und der Dinge außer uns, gewöhnlich mit alle diesem zusammen verwechselt worden. In der Leibnitzischen Philosophie und besonders in der Fichtisch-Schellingischen Darstellung ist dieses Verhältniß das welterzeugende Princip; die Selbsterkenntniß des Absoluten, (des Universum, der Gottheit), wirft die Duplicität in die reine Identität, erzwingt die Ausstrahlungen des einen göttlichen Seyns in eine unendliche Zeitlichkeit. Da liegt als erste unerklärliche Grundhypothese unter allen und trägt das ganze System die Voraussetzung: daß von einem ewigen, obersten Schicksal das Eine ewige Seyn gezwungen werde, sich selbst zu erkennen. Das heißt die Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses soll zum Grunde alles Begreifens dienen, was sich dann selbst schon als bloßen Nothbehelf eines verfehlten Versuchs zum System ankündigt.

Fast in jedem frühern Versuch zur Spekulation zeigte sich diese Schwierigkeit, sobald man nach den letzten Gründen der Gültigkeit einer Erkenntniß fragte, mit der ersten Antwort: W a h r h e i t sey die Uebereinstimmung

einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande, darin, daß dieser Begriff von der Wahrheit unanwendbar bleibt, weil es ganz an einer Regel fehlt, nach der diese Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung sich beurtheilen ließe.

Woher nun diese Schwierigkeiten? Ich behaupte aus zwey Fehlern in der Behandlung der innern Erfahrung. Es ist schon irrig, daß man überhaupt nur den Begriff des Vorstellens und Erkennens einer weitern Erklärung unterwerfen will, da er ein unmittelbares und erstes in der innern Erfahrung ist; über dies versuchte man aber eine solche Erklärung noch dazu ganz einseitig, ehe man nur die ganze Geschichte unsers Erkennens vollständig beobachtet hatte. Man hoffte zum Ziel zu kommen, entweder, indem man nur aus dem bloßen Begriff der Wahrheit raisonnirte, so wie sich dieser unmittelbar anbot, oder indem man alles schon aus der ersten sinnlichen Anschauung bey der Empfindung erklären wollte.

Natürlich verwechselte man dann innere Verhältnisse des Erkennens mit äußeren Gründen desselben, und versuchte einen Theil des Phänomens durch den andern zu erklären, indem man meinte, eine Erklärung des ganzen Phänomens anzugeben. So erklären Hume und andere die objektive Bedeutung unsrer Vorstellungen dadurch, daß wir zu der Empfindung in uns einen Grund der Affektion hinzudenken, als ob nicht schon in der Vorstellung Grund eben so wol das objektive Verhältniß enthalten wäre, und diese also der Erklärung eben so sehr bedürfte, wie die sinnliche Anschauung. Fichte will die Objektivität im Bewußtseyn von Dingen außer uns aus dem Selbstbewußtseyn erklären, aber wie kommt dann

die Objektivität an dieses? Der Grundirrthum liegt eigentlich in folgendem.

Wenn ich einen Gegenstand erkenne oder vorstelle, so ist diese Erkenntniß oder Vorstellung meine Thätigkeit, ich bin thätig im Verhältniß zu einem Gegenstande, denn ich stelle ihn vor. Nun ist das thätige Verhältniß eines Dinges zu einem andern sonst immer das von Ursach und Wirkung, das Kausalverhältniß. Z. B. die Sonne zieht die Erde an, oder ein Mensch wälzt einen Stein fort, so ist hier ein thätiges Verhältniß zwischen Sonne und Erde, dem Menschen und dem Stein, die Sonne und der Mensch sind Ursachen, welche auf die Erde und den Stein wirken. So sind alle andern thätigen Verhältnisse zwischen den Dingen in der Natur beschaffen, und deswegen hat man auch immer in dem Verhältniß des Vorstellenden zum vorgestellten Gegenstande ein Verhältniß von Ursach und Wirkung gesucht. Man nennt den erkennenden Geist das Subjekt, den erkannten Gegenstand das Objekt der Vorstellung, und hat auf eine oder die andere Weise dieses Objekt immer als Ursache ansehen wollen. Dies ist aber ganz unrichtig, und liegt in unsrer innern Selbstbeobachtung gar nicht. Bey Untersuchung der innern Thätigkeit unsers Geistes überhaupt müssen wir bemerken, daß sie allein eine *Thätigkeit schlechthin* enthalte, die kein drittes als behandeltes zeigt, an dem sie sich äußert. Eine solche Thätigkeit schlechthin ist nun eben das Vorstellen und Erkennen, bey ihm giebt es unmittelbar nur Handlung und kein behandeltes, man suchte aber das letztere zu ihm hinzu, und stellte nun den Gegenstand an dessen Stelle. Locke, Hume und wer nicht alles vor ihnen und mit ihnen, setzen voraus, die objektive Bedeutung unsrer Empfindungen

bestimme sich nur dadurch, daß der Gegenstand das afficirende zur Empfindung, d. h., daß er Ursach der Empfindung sey, und selbst Kant, der seine Kritik mit der Bemerkung anfing: nicht mehr in dem Gegenstande das Gesetz für unsre Vorstellung in metaphysischen Dingen zu suchen, verfällt doch unbestimmt wieder bey seiner Beurtheilung der Möglichkeit von Erkenntnissen a priori in den Fehler hier ein Kausalverhältniß voraus zu setzen *).

Wenn wir auf uns Acht geben, so können wir leicht bemerken, daß einen Gegenstand, z. B. ein Haus sich vorstellen, weder bedeutet, daß wir es machen, noch daß wir es hervorbringen, noch daß wir es verändern; noch auch, daß wir durch dasselbe gemacht, verändert werden, oder daß es irgend auf uns einwirke; wir sagen nur: ich stelle es mir vor, und das will etwas ganz anders sagen als jedes Kausalverhältniß, was das aber sagt, etwas sich vorstellen oder etwas erkennen, das kann jeder nur aus seinem Bewußtseyn erfahren, man kann es so wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was roth oder grün sey. Also nur auf diese innere Selbstbeobachtung berufen wir uns, und dieser gemäß wollen wir die Thatsachen über unser Erkennen und Vorstellen zusammenstellen. Noch genauer wird dieses Verhältniß bey der Theorie der Empfindung erwogen werden, wer sich aber mit unsrer Behauptung nicht abweisen lassen will, und doch eine Erklärung dieser Begriffe fordert, dem antworten wir, daß er überhaupt noch nicht verstehe, was erklären heißt. Erklären las-

---

*) Wie ich in der Vorrede zur zweyten Ausgabe näher zeigte.

sen sich nur abgeleitete quantitative Verschiedenheiten, nicht unmittelbare Qualitäten, der Begriff des Erkennens im allgemeinen ist aber Qualität aus innerer Erfahrung.

§. 12.

c) Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit.

Wir erkennen von unserm Geiste seine eigne innere Thätigkeit, und unsre Selbsterkenntniß beschränkt sich nur auf diese allein. Wir erkennen also unmittelbar nur das Thun unsers Geistes, alles Leiden desselben, so wie wir uns dessen bewußt werden, ist daher nur bestimmt werden zur Thätigkeit. Folglich liegt allen Vermögen des Geistes Selbstthätigkeit oder Spontaneität zu Grunde, seine Empfänglichkeit oder Receptivität hingegen besteht nur in einer Empfänglichkeit, um zur Aeußerung seiner Thätigkeit bestimmt zu werden, alles passive im Geiste besteht darin, daß er durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, seine Thätigkeit auf eine bestimmte Weise zu äußern.

Durch einen in der Physiologie organisirter Körper neuerdings näher entwickelten Sprachgebrauch können wir uns diese Verhältnisse deutlicher machen, indem wir sagen, unser Geist ist überhaupt eine Erregbarkeit, eine erregbare Kraft.

Erregbarkeit müssen wir einer Spontaneität schlechthin entgegensetzen, sie ist eine Selbstthätigkeit, welche sich nicht selbst genug ist, um sich zu äußern, sondern immer erst unter der Bedingung einer anderweitigen Anregung ihrer Thätigkeit steht. Die ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie in ihrem Anziehen und Ab-

stoßen denken wir uns als Spontaneität schlechthin, jede Masse wirkt unmittelbar gegen jede andere nach ihren räumlichen Verhältnissen. Hingegen dem Leben, z. B. des menschlichen Organismus, entspricht nur eine solche erregbare Selbstthätigkeit, die beständig in Rücksicht der Ernährung und des Athemholens neu angefacht werden muß, wenn sie sich fortdauernd äußern soll. Eben so ist nun auch das innere Leben unsers Geistes beschaffen, es ist nicht die einfache Aeußerung einer Selbstthätigkeit, sondern diese fordert eine fortgesetzte äußere Anregung um in Thätigkeit zu bleiben.

Jede erregbare Selbstthätigkeit hat eine Form ihrer Erregbarkeit, durch die sich ihr Wesen unmittelbar zeigt, wozu aber noch eine Materie der Erregung kommen muß, durch die sie sich erst äußert, und welche eben das durch Affektion von außen bestimmte ist. So ist das Wesen des Geistes eben als ein Vermögen zu erkennen, sich zu interessiren, zu wollen, bestimmt durch die Form seiner Erregbarkeit, aber um zur wirklichen Lebensäußerung in diesem erkennen, sich interessiren oder wollen, zu gelangen, muß es durch eine Empfänglichkeit erst angeregt werden. Durch diese Form ist der Geist nicht als Vermögen zu bewegen, zu leuchten, zu schallen, sondern z. B. zu erkennen bestimmt, seine angeregte Thätigkeit muß immer Erkenntniß seyn, wenn es aber wirklich zur Erkenntniß kommen soll, so wird erst eine durch Affektion den Geist anregende äußere Einwirkung erfordert.

Die erregbare Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens wollen wir nun Vernunft nennen, die Empfänglichkeit desselben aber Sinn. Sinnlichkeit hingegen heiße die Vernunft, wiefern sie in der Materie ihrer

Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes steht, reine Vernunft aber in allgemeinerer Bedeutung, wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt.

Ein gewöhnlicher Fehler in der Behandlung dieser Begriffe ist, daß man Sinnlichkeit und reine Vernunft, welche Verstand genannt wird, als zwey getrennte Vermögen unsrer Thätigkeit ansieht, da doch beyde eine und dieselbe Vernunft sind, nur unter verschiedenen Bedingungen der Aeußerung ihrer Thätigkeit. Sinnlichkeit ist die Vernunft selbst, nur in der Beschränkung, daß sie an den Sinn gebunden ist, und erst in der Empfindung afficirt werden muß, damit sie ihre Thätigkeit äußern könne.

Dieser Fehler hat schon oft verhindert, zu einer richtigen Ansicht der Theorie des Erkennens zu kommen, noch weit schädlicher aber ist ein Mißverständniß in Rücksicht der Spontaneität selbst, indem man die Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens mit der willkührlichen Thätigkeit der Reflexion verwechselt.

Wir setzen in den Thätigkeiten unsers Geistes das Empfinden durch Affektion, und das Denken und Dichten durch Reflexion einander entgegen. Im hören und sehen unmittelbar, und in allem, was die Empfindung giebt, sind wir schlechthin genöthigt, grade so vorzustellen, wie wir vorstellen; im Denken und Dichten hingegen geben wir uns willkührlich die Vorstellungen selbst, mit denen wir uns beschäftigen, wir leiten unser Nachdenken willkührlich auf diesen oder jenen Gegenstand, spielen willkührlich vor der Phantasie mit diesen oder jenen Bildern. Das Vermögen der Willkühr-

lichkeit der Reflexion ist nun der eigenthümlichsten Bedeutung der deutschen Sprache gemäß das, was wir Verstand nennen. Dieser Wortgebrauch muß aber von dem vorigen sorgfältig unterschieden werden, Selbstthätigkeit der Erkenntniß und willkührliche Thätigkeit im Vorstellen ist ganz zweyerley. Diese Willkührlichkeit im Denken ist es, welche unter dem Namen der Freyheit der Reflexion die größten Verwirrungen in der innern Naturlehre angerichtet hat. Hier wollen wir nur vorläufig auf den Unterschied aufmerksam machen. Die ursprüngliche Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft soll der Quell der Wahrheit in uns seyn, sie kann also keinesweges vom Willen abhängen, sondern sie muß einem unabänderlichen, nothwendigen innern Gesetze folgen, sie wird sich nur in der beharrlichen Vorstellung nothwendiger Wahrheiten, und nicht in dem veränderlichen Spiel willkührlicher Wahrnehmungen zeigen.

Sinnlichkeit und reflektirender Verstand sind beyde dieselbe Selbstthätigkeit der Vernunft, nur unter andern Bedingungen ihrer Aeußerung, Affektion und Reflexion hingegen sind die zwey Empfänglichkeiten der Erkenntnißkraft. Bey der Affektion ist das afficirende in der Empfindung das die Thätigkeit bestimmende, bey der Reflexion hingegen ist der Wille des Geistes selbst das die Thätigkeit bestimmende, dieser ist aber der Erkenntnißkraft für sich ebenfalls fremd und kann daher auch gleichsam als das eine Empfänglichkeit des Erkenntnißvermögens anregende angesehen werden.

Neben der sichern Bestimmung des Sprachgebrauchs für das Wort „Bewußtseyn" kommt es für die Grundlage der philosophisch-anthropologischen Sprache vorzüglich auf alle in diesem Paragraphen erwähnten Ausdrücke

an. Ich will dafür hier gleich die von mir getroffene Auswahl bestimmt anzugeben suchen.

1) Ich muß erstlich Receptivität d. h. Empfänglichkeit, Spontaneität d. h. Selbstthätigkeit, Sinn und Verstand mit einander vergleichen.

Spontaneität und Receptivität sind zwey altherkömmliche Schulausdrücke, es findet aber beym Gebrauch des Wortes Spontaneität die hier gerügte Zweydeutigkeit statt, daß Selbstthätigkeit im allgemeinen und die besondere willkührliche Selbstthätigkeit nicht unterschieden werden. Ich werde das Wort nur in der allgemeinen Bedeutung brauchen. Ich nenne im allgemeinen jedes unmittelbare Wirken, z. B. das des anziehenden Körpers, eine Selbstthätigkeit und brauche besonders das Wort für alle lebendige Thätigkeit; der Geist ist selbstthätig in alle seinem Vorstellen, Erkennen, Lustfühlen, Begehren und Streben. Im Streben aber erst wird die Selbstthätigkeit eine willkührliche, indem die That durch Zweckbegriffe oder überhaupt durch die Begierde bestimmt wird.

Receptivität des Geistes und Sinn bedeutet mir eins und dasselbe. Ich muß aber genauer auf die Bedeutung dieses Ausdruckes aufmerksam machen, weil beym innern Sinn so viel auf die genaue Fassung desselben ankommt. Jedes Ding beharrt in der Natur in seinem Zustand, bis einwirkende Ursachen diesen ändern. Wenn ich daher ein Ding in veränderlichen Selbstthätigkeiten wirksam finde, so kann ich die Natur desselben nicht schlechthin durch ein Vermögen zu einer solchen Art von Thätigkeit begreifen, sondern ich muß dieses Vermögen (als ein erregbares) erst unter Bedingungen anderweiter Einwirkungen auf dasselbe gestellt denken, durch die jene Ver-

änderungen seiner Wirksamkeit bestimmt werden. Vermögen wir nun diese Einwirkungen selbst nicht zu beobachten, so nennen wir dieses Verhältniß ins unbestimmte die Empfänglichkeit zu jenem verändert werden und für den Geist den Sinn, welcher das selbstthätige Vermögen anregt. Das Hören z. B. ist eine Lebensthätigkeit unsers Geistes, aber diese erscheint im stets sich verändernden Wahrnehmen von Tönen; ich kann daher dem Geist nicht schlechthin ein Vermögen zu hören beylegen, sondern ich muß dies mit einem Sinn, einer Empfänglichkeit verbunden denken, durch welche die Anregungen der Thätigkeiten erst bestimmt werden. Dasselbe gilt für jedes Vermögen des Geistes, soweit es veränderliche Thätigkeiten zeigt.

Die meisten Lehrer nun theilen das Leben unsers Geistes gleichsam zwischen Sinn als Empfänglichkeit und Verstand als Spontaneität und zwar meist den Nebenbestimmungen gemäß, daß dem Sinn des Erkenntnißvermögens die Anschauung, dem Verstand als Spontaneität des Erkenntnißvermögens die willkührliche Reflexion im Denken gehört. Dagegen behaupte ich nun, diese ganze Theilung in leidende und thätige Lebenszustände ist unzulässig. Jede Lebensbestimmung unsers Geistes ist Selbstthätigkeit, nichts gehört nur dem Sinn für sich, sondern dieser giebt nur der Sinnlichkeit, das heißt der sinnlichen Selbstthätigkeit die Anregung. Auf der andern Seite, lange nicht alle Selbstthätigkeiten sind willkührliche, aber nur willkührliche wollen wir dem Verstande zuschreiben, wir stellen also dem Sinn nicht unmittelbar Verstand, sondern Vernunft gegenüber oder an die Seite. Dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß kann man wol sagen: Vernunft heißt der sich selbst verneh-

mende, der selbstbewußte Geist selbst. Wir wollen aber schärfer diesen Geist Vernunft nennen, wiefern er selbstthätig ist, sowohl im Erkennen, als im Lustfühlen, Begehren und Streben. Nur da die Grundlage und das erste im Geistesleben des Menschen immer die Erkenntniß ist, so heißt vorzüglich in engerer Bedeutung die Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens Vernunft.

2) Dafür muß ich aber noch näher Verstand und Vernunft vergleichen. Da wir es hier fürs erste nur mit dem Erkenntnißvermögen zu thun haben, so sage ich jetzt nur: unter erkennender Vernunft will ich die Selbstthätigkeit im Erkennen im allgemeinen verstehen; Verstand aber will ich die willkührliche Thätigkeit dieser Vernunft nennen, die im logischen Denken, im Begreifen und Urtheilen erscheint. Ich habe anderwärts *) in Rücksicht auf alle psychisch anthropologischen Interessen diese Sache ausführlicher besprochen. Für unsre jetzigen Zwecke kommt es nur noch darauf an, daß wir unsern Sprachgebrauch von einem in Kants Kritik der reinen Vernunft so wichtigen, (den wir aber ganz vermeiden wollen,) unterscheiden.

Kant geht dort von dem nur logischen Unterschied aus, nach welchem Verstand das Vermögen der Begriffe und Regeln, Vernunft das Vermögen der mittelbaren Schlüsse genannt wird. Er zeigt dann, daß dieses Vermögen der Regeln uns den Leitfaden zur Auffindung der

*) Vergl. meine psychische Anthropologie. Vorrede zum zweyten Band.

Kategorien oder der metaphysischen Grundbegriffe von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gebe, und nennt diese reine Verstandesbegriffe; das Vermögen zu schließen hingegen giebt ihm mit der Anforderung, unsre Erkenntniß nur im Denken erkannten Principien unterzuordnen, den Leitfaden für die Auffindung der Ideen von reinen Gedankendingen, welche er reine Vernunftbegriffe nennt. Da nun eben dieser Unterschied der Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe der wichtigste in der ganzen Metaphysik ist, so sind nach demselben vorzüglich oft die Worte Verstand und Vernunft gegen einander gebraucht worden.

Ich bemerke daher nur vorläufig, daß mein Sprachgebrauch besonders hier von diesem schwierigen Unterschied unabhängig bleibt, und nur den so eben gegebenen Bestimmungen folgt.

§. 13.

Die Geschichte unsrer Erkenntniß fängt der Zeit nach immer mit der Affektion in der Empfindung an, eben weil die Vernunft an Sinn gebunden ist. Dadurch wird ihre Thätigkeit angeregt, ist sie aber einmal ins Spiel gesetzt, so zeigen sich dann auch nach innern Gesetzen die Aeußerungen der Einbildungskraft und des Verstandes mit jenen. Wir beobachten in uns also erstlich unsern Empfindungszustand, und dann einen über diesen hinzukommenden Gedankenlauf, aus dem wir alle übrigen Gesetze der Erkenntniß kennen lernen müssen. Dieser Gedankenlauf entspringt theils aus unwillkührlichen Gesetzen des innern Spiels der Vorstellungen, und heißt in so fern der gedächtnißmäßige Gedankenlauf

der Einbildungskraft, theils aus der willkühr-lichen Reflexion und heißt: logischer Gedanken-lauf des Verstandes. Die sinnlichen Vermögen und die des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes heißen gewöhnlich die untern, die des logischen die obern Erkenntnißvermögen.

Nach diesen Unterschieden müssen wir die Geschichte unsrer Erkenntnisse nach und nach beobachten, indem wir mit der Empfindung anfangen.

Die ersten in der Empfindung gegebenen Vorstel-lungen sind immer Sinnesanschauungen. Wir müssen hier also gleich auf den Unterschied der intuiti-ven und diskursiven Erkenntniß aufmerksam ma-chen. So einfach und wichtig diese Unterscheidung ist, so ist sie doch selten recht begriffen worden. Wir erken-nen entweder intuitiv durch Anschauung oder diskur-siv durch Begriff und Urtheil. Die Anschauung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, worin der Gegen-stand als gegeben vorgestellt wird, sie ist unmittelbare Erkenntniß des Gegenstandes. Die diskursive Erkenntniß hingegen ist immer eine mittelbare Vorstellung durch all-gemeine Regeln und Gesetze. Sie gehört immer dem Denken, hingegen alle Erkenntniß aus der Empfindung ist anschaulich.

Aber auch unter den anschaulichen Vorstellungen giebt es noch viele, die wir willkührlich haben können.

Was ich einmal gehört oder gesehen habe, daran kann ich mich nachher oft willkührlich erinnern, oder wenn ich ein Ding gesehen habe, kann ich mir nach einer

bloßen diskursiven Beschreibung die anschauliche Vorstellung eines ähnlichen selbst entwerfen, ich habe z. B. einen gemeinen Bären gesehen, und kann mir nun nach einer bloßen Beschreibung einen Eisbären vorstellen. So unterscheiden sich Anschauungen der Einbildungskraft und Sinnesanschauungen. Erstere setzen aber immer gewisse vorhergegebene Sinnesanschauungen voraus, aus denen sie sich erst entwickeln, und der wesentliche Unterschied zwischen beyden ist: die Anschauung in der Einbildung stellt zwar auch ihren Gegenstand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne seine Gegenwart, die Sinnesanschauung hingegen erkennt *unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenstandes.*

Zweyter Abschnitt.

Untersuchung der Sinnesanschauungen.

---

a) Die Theorie der Empfindung.

§. 14.

Jede Erkenntniß fängt uns der Zeit nach mit Sinnesanschauungen an, die uns in der Empfindung gegeben worden, durch diese erkennen wir unmittelbar das Vorhandenseyn gegenwärtiger Gegenstände in Raum und Zeit, und so wird uns unmittelbar durch den äußern Sinn eine Erkenntniß der materiellen Welt außer uns, durch den innern Sinn die Erkenntniß einer innern Welt der eigenen Thätigkeit des Geistes eingeleitet.

Das allgemeine Verhältniß aller dieser Sinnesanschauung ist ein Zustand des leidenden Geistes, Empfindung genannt, in dem er zum Anschauen getrieben wird. Indem nun hiermit all unser inneres Leben beginnt, so ist dies der Punkt, auf den jede empirische Philosophie gedrängt wurde, um die Theorie des Erkennens zu ergründen. Man wollte alle unsre Erkenntniß aus lauter Empfindung zusammensetzen, alles Denken nur als Modifikation des Empfindens erklären. Besonders schien es auch, als wenn hier eigentlich die Erkenntniß mit ihrem Gegenstande in Berührung komme, die Phänomene des Empfindens erhielten daher für alle

Spekulation den höchsten Werth, man hoffte hier das Gesetz der Wahrheit zu entdecken, und der Skepticismus schloß sich an die nämliche Untersuchung an, um die Unmöglichkeit jener Entdeckung zu zeigen.

Aber alle diese Hoffnungen mit ihren skeptischen Vernichtungen gingen nur von falschen Selbstbeobachtungen, von irrigen Darstellungen der Geschichte des Empfindens selbst aus. Wir wollen diese Darstellung berichtigen, und wir werden sehen, daß die Sache äußerst einfach ist, die Spekulation aber von dieser Sinnesanschauung überhaupt weder zu hoffen noch zu fürchten hat.

Empfindung ist der passive Zustand des Geistes, in welchem er zum Anschauen genöthigt wird. Jede Empfindung enthält Wahrnehmung in sich, und Anschauung eines Gegenstandes als gegenwärtig. In der Empfindung wird mir die Anschauung eines gegenwärtigen objektiven mannichfaltigen eines Schalles, eines gefärbten, eines warmen oder kalten u. s. w. Dies ist die Sinnesanschauung. Ohne diese Vorstellung, wodurch in der Empfindung angeschaut wird, ist diese Empfindung ein bloßer für uns unbestimmbarer Eindruck auf den Sinn, durch welchen aber Erkenntniß, nämlich die Sinnesanschauung in mir erregt wird. Wie überall, wo der Geist passiv bestimmt ist, so ist auch beym Empfinden das Leiden desselben ein bloßes bestimmt werden zur Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist hier das sinnliche Anschauen. Davon ist denn aber zu unterscheiden die bloße Bestimmung des Sinnes, der sinnliche Eindruck durch das afficirende, durch welchen jenes Anschauen hervorgebracht wird. Ueber diesen sinnlichen Eindruck können wir gar nichts weiter sagen, denn er enthält das äußere

Verhältniß zum afficirenden, unsere Beobachtung aber ist nur eine innere, jenes äußere wird da gar nicht wahrgenommen. Dieser sinnliche Eindruck aber ist es zunächst, welcher, wiefern er der jedesmaligen Lebensäußerung hinderlich oder förderlich ist, mit unmittelbarer sinnlicher Lust oder Unlust begleitet ist.

Wir dürfen also die Empfindung selbst weder mit dem sinnlichen Anschauen in ihr, noch mit dem Lustgefühl verwechseln, welches durch sie erregt wird, sie ist ein passiver Zustand des Geistes, den wir, als an das Innere der Selbsterkenntniß gebunden, nicht näher kennen, durch den uns aber sowol sinnliches Anschauen als Lustgefühl erregt wird.

§. 15.

Hiermit wollen wir die gewöhnliche Darstellung vergleichen. Man geht hier von der Frage aus: Die Empfindung ist doch eine bloße Modifikation in mir, wie kommt nun zu dieser das objektive Verhältniß hinzu? und indem man die Antwort sucht, verwechselt man die Empfindung mit der Sinnesanschauung in ihr, oder gar mit dem Gegenstande dieser Anschauung, dem süßen, warmen, rothen u. s. w. Nehmen wir das Beyspiel: ich sehe einen grünen Baum vor mir, und gelange durch die Empfindung zur Erkenntniß desselben. Frage ich nun, wie dies zugehe, so erhalte ich nach gewöhnlicher Relation zur Antwort: Der Baum afficirt mein Auge, dadurch erhalte ich die Empfindung des grünen, und weil diese eine Ursache haben muß, so schließe ich auf den Baum als das afficirende und als die Ursach jener Empfindung des grünen. Manche setzen mit Fichte noch

hinzu: und wenn ich den Baum grün, oder den Zucker süß nenne, so sey dies ganz falsch ausgedrückt, wir selbst seyen eigentlich das grüne und süße. Ich meine aber: Gott behüte uns vor einem süßen Gemüthe, und behaupte, daß diese ganze Erzählung durchaus falsch sey. Der Baum ist grün und der Zucker süß, oder sonst niemand, und wenn ich den Baum anschaue, so sehe ich in der Empfindung unmittelbar etwas grünes außer mir, ohne irgend nach einer Ursach meiner Empfindung zu fragen. Man sagt wol schnell, der Baum afficirt mein Auge und darum sehe ich ihn, aber so haben wir gerade mit dem schwierigen angefangen. Nicht der Baum afficirt mein Auge, sondern das Licht durch ihn, und wie kommt's, daß diese Affektion meines Auges für mich zur Anschauung des grünen wird? Darüber kann ich nichts mehr sagen, denn das wäre Erfahrungssache, aber diese Erfahrung ist nicht in meiner Gewalt. Sollte ich das Ding außer mir, nur als das zur Empfindung afficirende, als die Ursach meiner Empfindung anschauen, so müßte ich in jenem Falle nicht auf den Baum, sondern entweder auf Licht oder auf eine bloße Bewegung in meinem Auge u. s. w. schließen. Die Sache ist weit einfacher, wenn wir nur bey der Beobachtung selbst stehen bleiben. Die Hauptsache ist hier nämlich, zu bemerken, daß in der Empfindung von vorne herein ein Anschauen von etwas außer mir, oder einer Thätigkeit in mir, (je nachdem es äußere oder innere Sinnesanschauung betrifft) enthalten sey, und daß die Vorstellung eines Gegenstandes oder eines objektiven nicht erst durch Reflexion oder sonst hinter her hinzu gebracht werde, sondern schon gleich von Anfang an vollständig dabey sey.

Die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz, indem sie den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt. Der Gegenstand wird darin nicht vorgestellt, wiefern er das in der Empfindung den Geist afficirende ist, nicht als einwirkend auf den Geist, sondern nach unmittelbaren Beschaffenheiten desselben, und schlechthin als in der Anschauung gegeben, z. B. in einer Gehörsempfindung bin ich mir unmittelbar eines Schalles, als etwas außer mir, und nicht des Schallenden bewußt, welches ich erst durch Reflexion in dem Zusammenhang der Erfahrungen erkenne, oft höre ich einen Schall, ohne das schallende zu kennen, von dem er kommt. Eben so sehe ich den grünen Baum unmittelbar als etwas grünes außer mir, und nicht als die Ursach meiner Empfindung vom grünen. Nur erst ein weitläuftiger Zusammenhang meiner Erfahrungen lehrt mich, daß mein Auge unter die Ursachen dieser Empfindung gehört, und der Baum selbst mittelbar auf dieses einwirkt. In der vollendeten Erkenntniß eines Dinges außer mir fallen freylich die Beschaffenheiten, welche ihm in der ersten Wahrnehmung zukommen, Klang, Wärme, Geschmack, Geruch und Farbe größtentheils weg, indem wir im Zusammenhang der Erfahrungen die Gegenstände nicht eben nach ihrem Verhältniß zu mir, sondern vorzüglich nach ihren Verhältnissen zu einander erkennen: aber so lang die Vorstellung anschaulich bleiben soll, können wir doch nie von allen diesen Bestimmungen, z. B. sehende nie von der Farbe gänzlich abstrahiren, und die ersten Prädikate in der Wahrnehmung bestimmen mir doch selbst den Gegenstand nach Gestalt, Masse, Lage und Bewegung, nicht wiefern sie als seine Wirkungen, sondern wiefern sie als Beschaffenheiten desselben angesehen werden. Am deut-

lichsten wird es endlich bey der innern Empfindung, daß der Gegenstand derselben nicht als ihre Ursach vorgestellt werden kann, denn wenn nicht erst zu dem reinen Selbstbewußtseyn durch Empfindung eine andere Anschauung meiner Thätigkeit hinzukäme, so könnte ich mir nicht einmal der Empfindung selbst, und noch viel weniger durch sie ihrer Ursach bewußt werden.

Das hier gewöhnlich irre leitende ist folgendes: Was wir für eine Sinnesanschauung halten, kann entweder wirklich eine seyn, oder es ist nur eine Täuschung des Organs, ein Farbefleck vor dem geblendeten Auge, ein Klingen im Ohr, oder endlich es ist gar nur Einbildung, Traum oder krankhafte Phantasie. Unter diesen Vorstellungen unterscheidet sich nun die wirkliche Sinnesanschauung dadurch, daß ihr wirklich ein gegenwärtiger Gegenstand entspricht, und nun meint man leicht, daß wir in der That in Vergleichung mit dem Gegenstande jene Anschauung verificirten. Das kann aber gar nicht geschehen. Wir finden den Gegenstand immer erst durch die Anschauung, und wir verificiren immer nur Vorstellungen gegenseitig durch einander, eine Anschauung durch die andere in dem ganzen Zusammenhang unsrer Erfahrungen. Nur dieser Zusammenhang der Anschauungen und Erfahrungen unter einander zeigt uns im einzelnen Falle, ob wir es mit dem Sinn, oder der bloßen Einbildung zu thun hatten.

Dieser Fehler, wo man den Gegenstand nur als das afficirende in der Empfindung anzuschauen meint, liegt allen den Spekulationen zu Grunde, in denen die Wahrheit der Erkenntniß aus einem Kausalverhältniß zu ihrem Gegenstande abgeleitet wird, oder wo man skeptisch daraus die Unsicherheit unsers Wissens aufweisen will,

daß man diesem Kausalverhältnisse nicht trauen dürfe. Weder die Fichtische Begründung, noch die Humische Einwendung will hier etwas sagen, indem das Faktum gar nicht existirt, von dem beyde ausgehen. Selbst ganz metaphysisch genommen hält die Erklärung: wir bringen den Gegenstand zu unsrer Vorstellung hinzu, indem wir einen Grund derselben suchen, nicht Stich. Denn was ist Grund anders, als ein Gegenstand, durch den ein anderer ist; Grund ist also nur eine Art von Gegenstand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenstandes schon voraus setzen, könnten wir weder Grund noch Folge denken, dieser Begriff kann also keineswegs durch letztere entspringen.

§. 16.

Ein anderer gewöhnlicher Fehler in der Lehre von der Empfindung besteht darin, daß man das Selbstbewußtseyn, die innere Anschauung, die Selbsterkenntniß wol für erklärlich hält, die Anschauung von Dingen außer uns aber für das schwierige in der Sache nimmt. Diese fehlerhafte Ansicht liegt z. B. der ganzen Fichtischen Wissenschaftslehre zu Grunde, wo das sich selbst setzen des Ich immer als das leicht verständliche angesehen wird, und man sich nur damit müht, wie das Ich aus sich heraus zum Nicht-Ich, als dem Dinge außer ihm gelange. Hier liegt folgende Zweydeutigkeit zu Grunde: Wenn ich empfinde, so ist dies auf zweyerley Weise, mit Wahrnehmung und also mit Bewußtseyn begleitet. Einmal bin ich mir, wenn ich empfinde, oft dieser Empfindung wieder bewußt, ich bin mir bewußt, daß ich empfinde; sodann aber bin ich mir in der Empfindung durch Sinnesanschauung eines Gegenstandes be-

wußt. Es ist also hier ein Bewußtseyn der Empfindung, und ein Bewußtseyn in der Empfindung. Nun wird zwar ganz richtig gesagt: Empfindungen seyen bloße Modifikationen des Geisteszustandes, denn dies ist die einzelne Thatsache, daß ich empfinde, jederzeit; man verwechselt aber dann mit der Empfindung das in ihr Angeschaute. Hier soll es zwar begreiflich seyn, wie ich mir der Modifikation meines Geisteszustandes (meiner Vorstellung, wie man sagt) bewußt werden kann, aber schwierig, wie aus diesem Bewußtseyn eine Erkenntniß des davon ganz verschiedenen Gegenstandes werden soll. Nach unsrer Erklärung wird es sich hingegen leicht zeigen lassen, wie durch die gegebene Sinnesanschauung die Erkenntniß möglich werde; wie aber diese Sinnesanschauung selbst möglich sey, sowol innerlich bey der Wahrnehmung einer Empfindung oder irgend meiner Vorstellung, als bey der Wahrnehmung eines Gegenstandes in der Empfindung, daß ist auf beyden Seiten gleich unerklärlich. Es ist ein Analogon eines optischen Betruges, welches die Meinung erzeugt, das Bewußtseyn um eine Vorstellung in mir sey erklärlicher, als das um einen Gegenstand außer mir. Der angeschaute Geisteszustand ist von demjenigen, in welchem er angeschaut wird, eben sowol verschieden, als der angeschaute äußere Gegenstand von dem Geisteszustande, in welchem er angeschaut wird. Daß im ersten Falle beyde demselben Subjekte gehören, kann keinen Unterschied machen; die Schwierigkeit ist überhaupt, wie kann dem Geiste in der Empfindung eine Anschauung gegeben werden? Ob ich selbst, meine Thätigkeit oder sonst etwas ihr Gegenstand ist, das thut nichts zur Sache — aber wie der Geist überhaupt sich bewußt seyn, vorstellen und

erkennen könne, das ist keine Aufgabe für eine weitere Erklärung, das kann nur auf das Zeugniß der Erfahrung unmittelbar als Thatsache angenommen werden, denn es ist unmittelbar innere Qualität und nicht etwas quantitativ zusammengesetztes, das aus etwas einfacherem begriffen werden könnte.

Durch diese von uns angegebene Beschaffenheit der Empfindung, nach welcher sie unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthält, wird eine feste Grundlage für die Theorie der Erkenntniß überhaupt erhalten, indem wir von der Sinnesanschauung ausgehen, und nun Schritt vor Schritt zeigen können, wie wir in der innern Geschichte unsers Erkennens durch Einbildungskraft und Denken von ihr aus zu unsrer vollständigen Erkenntniß gelangen. Aus Geisteszuständen, die noch keine Erkenntniß enthalten, zu erklären, wie der Gegenstand hinzu kommt, und so Erkenntniß entsteht, ist eine unauflösliche und zweckwidrige Aufgabe, denn das Erkennen ist unmittelbar innere Qualität. Eine gesunde Beobachtung der Empfindung zeigt uns in ihr schon den Anfang unsrer Vorstellung von Dingen außer uns, und von inneren Thätigkeiten des Geistes, welche sich in uns nach und nach zu vollständigen Erkenntnissen ausbilden. Wir lernen durch den Verfolg dieser Beobachtung also wenigstens, wie wir die Gegenstände erkennen, wenn auch davon nicht gleich die Rede seyn kann, wie sie sind. Wir erklären nur Vorstellung aus Vorstellung, und Erkenntniß aus Erkenntniß, weil diese Entstehung und Veränderung Thatsache aus innerer Erfahrung wird; der Gegenstand ist dann immer schon bey der Erkenntniß, das Erkennen selbst aber läßt sich von nichts mehr ableiten. Damit bleiben wir frey-

lich in Rücksicht der Empfindung nur subjektiv bey dem Geisteszustand stehen, und erörtern hier das Verhältniß der Sinnesanschauung zu ihrem Gegenstande gar nicht. Das ist es aber eben, was ein richtiges Verfahren hier nothwendig fordert. Nicht der Sinnesanschauung allein, sondern unsrer vollendeten Erkenntniß entspricht die Welt als ihr Gegenstand, erst nachdem wir also diese vollständige Erkenntniß subjektiv als Thätigkeit unsers Geistes kennen gelernt haben, ist es Zeit, nach dem Verhältniß zu ihrem Gegenstande zu fragen.

b) Vom äußern Sinne.

psych. Anthropol. §27. p. 90. 196.

§. 17.

Durch den äußern Sinn erhalten wir Sinnesanschauungen von Dingen außer uns, wodurch unsre Erkenntniß der Körperwelt im Raum und Zeit eingeleitet wird. Die Empfindungen dieses Sinnes werden uns in so bestimmten Verhältnissen zur Geschichte unsers Körpers und zur Affektion seiner Nerven, daß wir sie nicht leicht ohne Beziehung auf diesen beschreiben können. Unsre Erkenntniß entsteht hier dadurch, daß durch die besondere Bildung einzelner Nervenorgane die Sinnesanschauung sich immer mehr von dem bloß subjektiven Empfindungszustand befreyt. Der Reizung der Nerven überhaupt entspricht eine unbestimmte Lebensempfindung, in besonders gebildeten einzelnen Organen wird diese aber zu einzelner Organempfindung für die Erkenntniß erhöht.

Lebensempfindung ist überhaupt jede unbestimmte Empfindung, wie sie gewöhnlich zum Sinne des Gefühls

gerechnet werden. Dahin gehört die Empfindung von Wärme und Kälte, Hunger und Durst, angenehmer und unangenehmer Kitzel, Schauder und ähnliches. Durch jeden Konflikt des Innern und Aeußern in den Lebensbewegungen unsers Körpers wird dieser Lebenssinn angesprochen, So kommt uns z. B. die Empfindung von Wärme und Kälte nicht nur von Außen entgegen, sondern sie entsteht eben so auch von Innen nach Außen, z. B. bey manchen Gefühlen und Begierden, bey schnell gespannter Erwartung, Hoffnung und Furcht.

Der jedesmalige Zustand fast aller Nerven im ganzen Körper ist immer mit einer mehr oder weniger bestimmten Lebensempfindung begleitet, auf welche wir aber nur dann gewöhnlich erst zu achten pflegen, wenn eine derselben besonders stark wird, oder in ein besonderes Verhältniß zum Gefühl der Lust und Unlust kommt; so lang sie uns hingegen nur ein gleichgültiges Gefühl erweckt, erregt sie unsre Aufmerksamkeit nicht leicht. Die Zusammenwirkung aller dieser Lebensempfindungen in jedem Augenblick bringt ein allgemeines sinnliches Lebensgefühl hervor, nach dem wir eigentlich immer unser unmittelbares Wohlbefinden, und durch dieses das Wohlbefinden oder die Gesundheit unsers Körpers schätzen.

Dieses allgemeine Lebensgefühl ist jederzeit innig mit unserm Selbstbewußtseyn verbunden, und von großem Einfluß auf den ganzen Menschen. Unsre augenblickliche Laune, die jedesmalige Geneigtheit zum Frohsinn und Trübsinn, und was dergleichen mehr seyn mag, dies alles hängt hauptsächlich von diesem Resultat des Ganzen unsrer jedesmaligen Lebensempfindung ab. Ja im weitern Abfluß dieses Lebensgefühls trägt dasselbe, je

nachdem es gleichmäßig fortläuft, mehr oder weniger gehemmt wird, nachdem es herauf oder herabgestimmt ist, viel zur Bestimmung vom Naturell, und vom Temperament eines Menschen bey. Was den einen heiter, offen, vertraulich, gutmüthig, den andern trübsinnig oder ärgerlich macht, ist oft nichts, als das regere oder unterdrücktere Lebensgefühl desselben. Dieses allgemeine Lebensgefühl selbst hängt aber nicht nur von meinem jedesmaligen körperlichen Wohlbefinden, sondern eben sowohl auch durch Rückwirkung von innern Thätigkeiten und Stimmungen des Gemüthes ab. Die Stimmung der Fröhlichkeit z. B. erhält und nährt sich selbst. Denn der Zustand meiner erregten und lebhaften Lebensempfindung im allgemeinen bewirkt ein Gefühl von Wohlseyn, welches zur Heiterkeit stimmt, diese Heiterkeit wirkt aber weiter auf innerliche größere Belebung, und dadurch zurück auf Erhaltung der erhöhten Lebensempfindung. Dagegen wird ebenfalls die einmalige Stimmung zum Trübsinn sich selbst immer mehr vermehren, und dies kann bis zur Selbstvernichtung gehen, wenn bey einer bloß körperlichen Stimmung zur Melancholie der Verstand nicht bey Zeiten über die Empfindung Herr wird, und die Aufmerksamkeit so viel möglich von ihr abwendet.

§. 18.

Auf diese Weise ist die Lebensempfindung am wirksamsten durch den passiven Empfindungszustand selbst, und seine Wirkung auf Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit. Indessen ist doch auch in jeder solchen Empfindung schon in einigem Grade Vorstellung als Sinnesanschauung, in der ich mich von einem äußeren berührt

finde. Diese Sinnesanschauung wird aber immer freyer, und tritt mehr hervor, so wie der allgemeine Lebenssinn sich zum besondern Organsinn gestaltet. Manche Reize wirken nämlich im gesunden Zustande, wie Schall und Licht, nur auf gewisse Organe auf eine wahrnehmbare Weise, und durch diese läutert sich die äußere Empfindung mehr und mehr zur Erkenntnißvorstellung. So entwickelt sich die Lebensempfindung zur Betastung, und die Sinnesanschauung zeigt sich in Geschmack, Geruch, Gehör, bis sie im Gesicht endlich für uns die größte Freyheit erlangt.

Von den letzten vier Sinnen tragen das Gehör und Gesicht am meisten zur Erkenntniß bey, aber auf sehr verschiedene Weise. Beym Gesicht ist das Bewußtseyn des Empfindungszustandes durch die Sinnesanschauung für ein gesundes, nicht überreiztes Auge ganz zurückgedrängt, wir nehmen hier unmittelbar den gefärbten Gegenstand außer uns wahr, und die Leichtigkeit, die Anschauung aus der Entfernung zu erhalten, und viele Farben vor dem Auge einander neben zu ordnen, macht, daß der Sehende fast seine ganze Erkenntniß der Außenwelt vor dem Auge festhält. Das Gehör hingegen läßt uns unmittelbar Klang und Schall außer uns erscheinen, den wir dem Gegenstand dem schallenden, klingenden nur als seine Wirkung zuschreiben, dessen eignes Daseyn aber bestimmter nur in Beziehung auf mich statt findet. Diese Unbestimmtheit der Töne, ihr schwebendes, losgerissenes Wesen wird für die innere Selbsterkenntniß das große Hülfsmittel des Sprachzeichens im Worte. Das ist die eigenthümlichste Funktion dieses Sinnes in unserm Geiste, daß er sich mit dem Vermögen zu sprechen vereinigt, uns so unser eignes Inneres deutlicher macht, und sogar

zur Kenntniß des Inneren von einem anderen Geiste führt. Töne sind die vorzüglichsten Sprachzeichen, durch welche wir Gedanken mittheilen, und mitgetheilt bekommen, sie sind das äußere Band der geistigen Welt, eben weil sie für sich nichts bedeuten. Beym Gehör ist der Sinn auf dem Grade der Entwickelung, daß das subjektive des Empfindungszustandes und das objektive der Sinnesanschauung mit gleicher Stärke das Bewußtseyn treffen. Daher erhalten wir Musik als eigenthümliche schöne Kunst des Gehörs. Die Sinnesanschauung hat hier schon Freyheit genug, was bey Geschmack und Geruch nicht der Fall ist, um ein schönes Spiel von Tönen möglich zu machen, und die Empfindung ist noch stark genug, was beym Auge wegfällt, um den Lebenssinn überhaupt lebhaft anzusprechen. Das sind die beyden Bedingungen der Möglichkeit der Musik. Das interessante dieses Spiels der Empfindung beruht darauf, daß der Reiz nicht nur das Gehör als Organsinn, sondern nur vermittelst desselben den Lebenssinn überhaupt trifft, er ergreift das ganze Lebensgefühl innig und stark, die Wogen der Harmonie und die Ströme der Melodie bewegen und reißen dieses ganze Lebensgefühl mit sich fort, bald stärken und beleben, bald hemmen und dämpfen sie dasselbe. Wir sind ganz in der Gewalt der Musik, und indem so jede innere Empfindung und jedes Gefühl ihr nachklingt, wird sie uns zu einer bloßen Sprache der Gefühle ohne allen Begriff, zugleich aber behält das Spiel ihrer Töne doch Freyheit genug, um schöne Formen annehmen zu können.

Das Auge hingegen mit seiner freyesten Anschauung ist dadurch ausgezeichnet, daß, wenn wir uns für das



Ohr eine völlige Stille, für jeden andern Sinn einen analogen Zustand mit Bewußtseyn denken können, indem wir nichts durch ihn empfinden, der Sehende sich keinen Zustand vorstellen kann, in dem er mit Bewußtseyn nicht sieht, denn hier tritt anstatt des Mangels die positive Vorstellung des Schwarzen ein.

§. 19.

Die Betastung sollten wir anthropologisch, eigentlich nicht als einen eigenen Sinn von dem Lebenssinn überhaupt unterscheiden, sondern nur als einen eignen Mechanismus, um die Lebensempfindung zur Erkenntniß zu brauchen. Die Betastung unterscheidet sich vom Lebenssinn überhaupt nicht durch eine eigne Empfindungsart, sondern durch die bestimmte Bildung gewisser Organe, durch deren Organisation die Lebensempfindungen derselben zu weitern Kenntnissen der Dinge führen. Das eigenthümliche der Vorstellungen, welche wir durch den Sinn der Betastung erhalten, besteht nicht darin, daß sich etwas warm oder kalt, sanft oder unsanft u. s. w. anfühlen läßt, sondern in der durch das Anfühlen erhaltenen Vorstellung von der Gestalt, Größe und Entfernung der Körper, welche wir nach dem Widerstande beurtheilen, den sie der Bewegung unsrer Organe entgegensetzen. Hieher gehören z. B. die Vorstellungen des rauhen und glatten, des runden und eckigen, des nassen und trockenen, des harten und weichen. Wir müssen bey jeder sinnlichen Erkenntniß unterscheiden, dasjenige, was unmittelbar in der Empfindung als Anschauung enthalten ist, und dasjenige, was durch Reflexion erst zu dieser Anschauung in der Empfindung hinzukommt. Das eigenthümliche des Sinnes der Betastung besteht darin,

daß wir Organe besitzen, welche besonders dazu geeignet sind, die Reflexion über einen Theil unsrer Lebensempfindungen zu leiten. Das Organ des Sinnes der Betastung sind daher vorzüglich die Hände, ganz besonders aber die durch eigne Nervenpapillen empfindlicher gemachten Spitzen der Finger. Fünf Fühlspitzen, welche durch alle Gelenke der Finger, der Hand und des Arms die größte Beweglichkeit erhalten. Diese dienen dann der Reflexion, um der Empfindung in der Berührung gemäß, unsre Vorstellung von den berührten Dingen zu bestimmen. Jeder veränderte Druck, und jede veränderte Lage der Muskeln läßt sich durch das Gefühl bemerken, so sind wir uns z. B. bewußt, ohne zu sehen, ob wir den Arm gestreckt oder gebogen halten, und diese Kenntniß der Lage und Bewegung unsers Armes, der Hand, der Finger im Verhältniß gegen die Empfindungen, welche ein sie berührender Körper hervorbringt, leiten unsre Reflexion zur Bestimmung der Gestalt, Lage und Größe von Dingen außer uns.

Die Betastung scheint uns, in Vergleichung mit Gehör und Gesicht, die gröbste Kenntniß der Außenwelt zu liefern, indem sie unmittelbare Berührung für die Wahrnehmung fordert, sie ist aber doch das nothwendigste und unmittelbarste, denn ihre Vorstellungen liegen schon unsrer Erkenntniß durch das Gehör oder Gesicht zu Grunde. Wir beziehen unsre Vorstellungen durch Gehör und Gesicht erst auf die unmittelbaren Anschauungen durch Betastung, um den Gegenstand zu bestimmen. Indem aber hierin die Betastung mehr die Reflexion, als die Sinnlichkeit, in Anspruch nimmt, so muß sie in ihrer Vollständigkeit besonderes Eigenthum des Menschen bleiben.

§. 20.

Dieses Verhältniß, worauf wir hier durch die Betastung aufmerksam geworden sind, müssen wir noch bestimmter ins Auge fassen. Durch die aufgezählten Empfindungsweisen erhalten wir unmittelbar unsre sinnliche Vorstellung von der Welt außer uns, wir müssen aber dabey genau unterscheiden, was unmittelbar in der Sinnesanschauung liegt, und was erst zu dieser innerlich hinzukommt, und erst vermittelst der Reflexion bestimmt und bemerkt wird. Das über die Sinnesanschauung zunächst Hinzukommende ist ihr Verhältniß zum Raum und zu der Zeit, welches unsrer Außenwelt die Form bestimmt. Die vollständige Anschauung der Dinge außer uns enthält die Dinge eigentlich nicht, so wie sie in der Empfindung angeschaut werden, sondern nur nach den Verhältnissen, welche sie in dieser Anschauung zu einander haben, worin aber diese Anschauung eine ganz andere wird, als unmittelbar in der Empfindung.

Schon in der Empfindung schauen wir etwas außer uns als gefärbt, als warm, als Ton, als bitter an, diese Bestimmungen lassen wir aber nachher fallen, und bestimmen die Dinge außer uns weiter nur nach ihren gegenseitigen Verhältnissen in der Empfindung. Wir bleiben z. B. beym Sinne der Betastung, nicht bey dem warmen oder kalten, dem stechenden oder stumpfen, sanften oder unsanften im Anfühlen stehen, sondern diese ersten Bestimmungen geben mir die Vorstellungen vom verhältnißmäßigen Widerstand gegen die Bewegung meiner Finger, und verschaffen mir so die Erkenntniß von der Gestalt eines Körpers. So ist Schall der unmittelbare Gegenstand der Empfindung für das Gehör, dieser fällt mir aber in der Erkenntniß von Dingen außer mir endlich

ganz weg, und anstatt dessen finde ich nur Schwingungen in elastischen Mitteln. Eben so die Gesichtsempfindungen. Diese enthalten unmittelbar Farben, und da sie die feinsten und freyesten von allen Empfindungen sind, so erkennt der Sehende die Dinge außer sich, im Verhältniß zu sich, zwar immer als gefärbt, und läßt dieses Verhältniß in aller Anschauung stehen, aber doch fallen in der vollständigen Erkenntniß auch diese Bestimmungen weg, und lassen mir nur Bewegungen des Lichtes stehen.

Wir gehen also überhaupt in der Erkenntniß der Dinge außer uns, so wie sie durch die äußere Empfindung veranlaßt wird, immer über den Gegenstand der Empfindung hinaus, und legen der Reflexion weiter nur die Verhältnisse der Gegenstände gegen einander in Raum und Zeit zu Grunde, wodurch wir sie zuletzt als bewegliches und als Materie erkennen. Doch diese weitere Erkenntniß wird nicht mehr durch den Sinn selbst gegeben, sondern durch produktive Einbildungskraft, wie wir später diese Geschichte weiter verfolgen müssen. Hier wollen wir nur das Gesetz selbst noch deutlicher machen.

Für unsre ganze Erkenntniß der Außenwelt ist diese oder jene Empfindungsweise immer nur das veranlassende, wir erhielten aber in ihr weder Einheit noch Zusammenhang, sondern nur zerstreute einzelne Bilder, wenn sich nicht eine allen Sinnen gemeinschaftliche vereinigende Anschauung jedem zu Grunde legte. Der Tisch, der Baum, oder irgend ein einzelner Gegenstand ist uns ein Ding unter bestimmter Gestalt im Raume, diese Vorstellung ist die vereinigende, wodurch wir das eine und gleiche Ding erkennen, es mag uns

für Betastung, Gehör, Gesicht oder welchen Sinn sonst in die Anschauung fallen. Daher kommt es, daß in unsrer Vorstellung von der Außenwelt am Ende auf die Qualitäten aus der Empfindung weit weniger ankommt, als es anfangs scheint. Daß wir gerade diese Sinne haben, oder daß dem einen das Gehör, dem andern das Gesicht fehlt, trägt hier so viel nicht aus, denn das wichtigste ist, die für jeden gleiche vereinigende Anschauung der materiellen Welt. Wir können dies ausdrücken durch das schon früher erwähnte Gesetz: es giebt für uns zwey Anschauungsweisen der Außenwelt, eine in der Empfindung zeigt uns die Dinge nur nach dem Verhältniß, was sie für den Geist, für das innere lebendige sind, die andere, daraus abgeleitete hingegen läßt uns eins im Verhältniß zum andern, Materie im Verhältniß zur Materie erkennen. Süß oder bitter, warm oder kalt, schallend, duftend, roth oder grün ist ein Körper nicht für den andern, sondern nur für mich, den lebendigen Geist. Ton, Duft und Farbe drückt nur das Wesen eines Dinges in seinem Verhältnisse zu mir aus, ein Körper gegenseitig gegen den andern hingegen, ist nur anziehendes und zurückstoßendes bewegliches.

Es ist also hier ganz zweyerley, ob ich die Körperwelt nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern, oder nach dem Verhältniß von Materie zur Materie erkenne. Diese leichte, einfache Bemerkung ist aber doch in der Naturlehre lang übersehen worden. Wer auf sie achtet, der wird bemerken, daß in unsern physischen Theorien des Schalles wol alles zum Phänomen gehörige durch die Schwingungen erklärt wird, nur der Schall selbst nicht, daß eben so die Newtonische, oder welche andere

Theorie des Lichtes alles erklären mag, nur die Farbe selbst nicht; denn Schall und Farbe sind hier nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern Qualitäten, die gar keiner Erklärung unterworfen werden können. (Schelling bemerkte diesen Mangel der bisherigen, wie er meinte, atomistischen Philosophie, und versuchte nun das fehlende, um die Einheit des Systems zu retten, als die zweyte mehr ideelle Potenz des Lichtes zwischen Materie und Geist zu stellen, aber es wird nie gelingen, über diese Verhältnisse des Aeußern zum Innern irgend eine haltbare Theorie zu geben, denn sie sind als bloße Qualität eben das aller Theorie entgegengesetzte.)

Wäre unsere Bemerkung früher klar geworden, so hätte sich nie ein Philosoph mit der Lehre des Materialismus täuschen können, indem er gleich die Gränzen gesehen hätte, zwischen die nothwendig alle materialistische Erklärungen gebannt bleiben, Verhältniß des einen im Raum zum andern ohne je eine Qualität aus der Empfindung, wie viel weniger also das Denken zu berühren.

c) Vom Bewußtseyn und dem innern Sinne.

/. psych. Anthrop. § 11. p. 45.

§. 21.

Das Vermögen der Selbsterkenntniß ist das erste und vorzüglichste aller Geistesvermögen, denn nur dadurch leben wir unser eigenes Leben, daß wir auch wieder um das wissen, was wir thun. Diesem Vermögen liegt zuerst der innere Sinn zu Grunde, und giebt ihm den Inhalt seiner Vorstellungen. Die vernachlässigte Untersuchung dieses Vermögens ist zuletzt an allen Mißverständnissen in der Philosophie schuld. Eine weitere

Nachforschung über die Beschaffenheit der inneren Anschauungen meiner Thätigkeit, und besonders das Verhältniß, daß ich mir meiner Vorstellungen erst selbst wieder bewußt seyn muß, um davon sprechen zu können, ist so subtil, daß es leicht spitzfindig scheinen wird, und man sich weigert, sich weiter damit zu beschäftigen. Dennoch hängt die Einsicht in die Theorie der Einbildungskraft und die ganze Beschaffenheit des logischen Denkens einzig von diesem Verhältnisse ab. Ohne Kenntniß der Natur des logischen Denkens, und somit der eigentlichen Bedeutung der Logik selbst, ist aber keine Uebersicht der Metaphysik, und keine feste Ueberzeugung von dem, was Philosophie überhaupt seyn soll, möglich. Wir müssen uns also nothwendig näher mit diesem Gegenstande beschäftigen, und einige Verhältnisse, welche wir hiebey zuerst kennen lernen, werden uns durch die ganze Theorie des Erkenntnißvermögens begleiten.

Nicht genug, daß wir wissen, wir müssen auch erst noch wissen, daß und was wir wissen, um davon sprechen zu können, wir müssen uns unsrer Erkenntnisse erst wieder bewußt werden. Dies macht sich aber nicht immer so unmittelbar, sondern erfordert einen innern Sinn und Reflexion im gemeinen Leben und alle Feinheiten der innern Selbstbeobachtung für die Spekulation. Wir gehen hier von einzelnen inneren Wahrnehmungen aus, und erheben diese erst mittelbar zu innerer Erfahrung, durch die wir dann erst eigentlich unsre Erkenntnisse erkennen. So wie wir in der äußern Erfahrung nur von einzelnen Wahrnehmungen der Farben, Töne, des warmen u. s. w. ausgehen, uns daraus aber eine ganze Erkenntniß der Welt in Raum und Zeit bilden, so geht auch innerlich unsre Erkenntniß von dem, was

wir erkennen, nur von einzelnen Wahrnehmungen aus, und muß erst zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Diese ersten Wahrnehmungen liefert uns der innere Sinn, die weitere Erhebung zur Erfahrung hingegen geschieht durch Reflexion. Alle unsre Erkenntniß ist entweder in Anschauungen oder in Urtheilen enthalten, die Anschauungen sind diejenigen Erkenntnisse, deren wir uns unmittelbar wieder bewußt sind, wir sehen und hören z. B., und wissen auch zugleich: daß und was wir sehen und hören. Die Urtheile hingegen dienen der Reflexion, um diese einzelne Wahrnehmung zum Ganzen einer Erfahrung von unseren Erkenntnissen zu erheben, in ihnen werden wir uns mittelbar bewußt, was wir erkennen und wissen, ohne es unmittelbar in uns wahrzunehmen. So weiß und erkennt jeder Mensch viele mathematische und philosophische Gesetze, er urtheilt und handelt ihnen gemäß, ohne sich bewußt zu seyn, daß er sie weiß; erst beym wissenschaftlichen Erlernen der Mathematik und Philosophie finden wir diese Gesetze selbst wieder in uns. So z. B. sucht jedermann, wo er Veränderung findet, eine Ursach dazu, aber nur durch philosophiren werden wir uns des Gesetzes der Kausalität selbst bewußt.

Dieses Verhältniß des innern Sinnes, und des Wissens um unser Wissen in seiner vollen Anwendung, ist die Grundverbesserung, welche wir in der innern Naturlehre anzubringen haben, das weitere ist nur Folge davon. So viele einzelne Bemerkungen darüber auch schon vorkommen, so ist doch bisher noch kein mir bekannt gewordener Philosoph in das Innere dieser Untersuchung eingedrungen. Fast alle spekulativen Köpfe, na-

mentlich Fichte und Schelling, setzen voraus, wenn der Geist etwas wisse, so wisse er auch unmittelbar, daß er wisse, und lehnen jede weitere Untersuchung dieses Verhältnisses ab. Die in der Logik betrachteten dunkeln Vorstellungen hätten aber jeden schon darauf aufmerksam machen können, daß dieses Verhältniß nicht so einfach ist, wie es gewöhnlich genommen wird. Locke und Leibnitz stritten ausführlich genug über das Wesen dieser dunkeln Vorstellungen, aber die übrigen Verhältnisse waren ihnen noch nicht deutlich genug, um bestimmte Folgen daraus zu ziehen. Auch Kant findet sich über den innern Sinn nur mit der einzigen Bemerkung ab, daß er uns zeige, was das Gemüth leidet, die Reflexion hingegen, was es thut. Wäre nur die eigentliche Beschaffenheit des innern Sinnes früher bekannt gewesen, so würde dadurch jedem philosophischen Mysticismus und jedem höhern Dogmatismus ein Ende gemacht worden seyn. Jenes Vermögen des innern Bewußtseyns, an dem Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens scheiterte, war nichts, als der mißverstandene innere Sinn; die geheime Quelle der Fichtischen Philosophie ist wieder eine innere Anschauung, deren sinnliches Wesen er verkennt, indem er sie für intellektuell ausgiebt, und auch Schelling könnte das formale Grundbewußtseyn aller Reflexion nicht als Anschauung betrachten und so behandeln, wenn er auf diese innere Beschaffenheit des Geistes genauer geachtet hätte.

Doch um die Wichtigkeit einer näheren Kenntniß des inneren Sinnes zu zeigen, brauchen wir nicht bey den Abstraktionen der Philosophen stehen zu bleiben, sie zeigt sich auch näher im Leben. Auf Unkunde in dieser innern Selbstkenntniß beruht fast aller Wahn des Aberglaubens,

der sich noch in gebildetern Ständen erhält, wo man zwar dem Glauben an Geistererscheinungen und Hexerey den Abschied gegeben hat, sich aber Ahndungen durch irgend einen geheimen Einfluß oder gar Visionen vorbehält, indem bloße Einbildungen mit innern Anschauungen verwechselt werden, und so ein zufälliges Zusammentreffen ähnlicher Umstände für Beweis eines geheimen, unerforschlichen Fatum genommen wird. Diese Verwechselung von Einbildung und innerer Anschauung ist die Quelle aller höheren Eingebungen, aller höheren Geistergemeinschaft und schwärmerischen Gottesverwandtschaft; dies ist die Fundgrube der geistigen Schätze, sagt Kant, aus der die süße Bourignon, der düstre Pascal und so mancher andere so gut zu schöpfen wußte.

Aber aus eben dem Grunde müssen wir die wissenschaftliche Selbstbeobachtung im allgemeinen, welche wir zum Behufe der Anthropologie fordern, so wie den festen, sich selbst wahrhaften Blick in das moralische Innere, sorgfältig von jener sittlichen Selbstbeobachtung unsrer innern Gesinnung unterscheiden, die nur allzuleicht in mystische Selbstbeschauung ausschlägt. (Aufmerken auf sich selbst im Umgange ist allerdings nothwendig, doch darf es weder mühsam, noch bemerklich werden, sonst steht es dem ungezwungenen und natürlichen entgegen, es macht genirt und affektirt. Moralische Selbstbeobachtung im Leben aber wird die Folterbank aller Initiaten von religiösen Schwärmern, zugleich auch dasjenige, was diese Schwärmer dem Leben entreißt, sie nur in sich selbst verschließt, und dem einmal gewonnenen Schüler den Rückweg in die freye Welt versperrt. Sich in allen seinen Handlungen und Wün-

schen unablässig selbst zu prüfen, ob man es redlich meint, genau darauf zu achten, daß man im guten nicht stehen bleibe, oder gar zurück gehe, sondern täglich zu einer lauterern, innern Gesinnung fortschreite, dies ist die ängstliche Maxime religiöser Schwärmer, und die gute Absicht darin verblendet leicht den Unvorbereiteten, der in die Hände solcher Menschen geräth, und zwingt ihn, bey der Unmöglichkeit alle Motiven auch nur einer einzigen innern Handlung aufzufinden, je nachdem sein Temperament ist, entweder zu einer Aengstlichkeit, welche ihn für das Leben verdirbt, oder sie giebt ihm eine gewisse krankhafte innere Heiterkeit, welche kein Licht von außen vertragen kann. Die unzähligen Bestimmungsgründe, welche bey jeder einzelnen Handlung auf unsern Willen wirken, machen es dem, der sich auf diese seynwollende religiöse Selbstbeobachtung einläßt, möglich, sich in jeder Handlung so gut oder so böse vorzustellen, als es seine Träume eben erfordern. Man beobachte z. B. zwey schwärmerische Religionspartheyen von entgegengesetzter sanguinischer Stimmung, so wird die eine mit eben der Freude bekennen, daß die Menschen durchs ganze Leben arme Sünder bleiben müssen, mit der die andern vom ersten Tage ihrer Bekehrung an ein heiliges Leben in Gott zu führen vorgeben. Diese Stimmung hat sehr viele Grade der Selbstbeobachtung im Leben, von denen die ersten nur verlegen machen, die letzten aber ziemlich nahe an Wahnsinn gränzen.)

Wir nehmen innerlich nichts, als einen Abfluß von Veränderungen wahr, der Schauplatz verwandelt sich jeden Augenblick, und bey keinem Punkte können wir stehen bleiben. Wer daher die innere Gesinnung bey irgend einer einzelnen Handlung erforschen, oder ein ein=

zelnes Spiel der Phantasie in Traum oder Dichtung erklären will, der wird damit nie zu Ende kommen, sondern bald bloße Einbildung für innere Wahrnehmung und Erfahrung halten, statt der Beobachtung sich also selbst nur Träume liefern. Darin unterscheidet sich die falsche Selbstbeobachtung von der richtigen wissenschaftlichen, letztere hält sich nur an die allgemeinen Gesetze der innern Thätigkeit, indem sie wol einsieht, das es selten der Mühe lohnt und meist vergeblich ist, den Verwickelungen ihrer gegenseitigen Einwirkungen für einzelne Fälle weiter nachzuspüren.

§. 22.

Wir suchen hier eigentlich den sinnlichen Anfang unsrer geistigen Selbsterkenntniß. Dem Bewußtseyn nämlich, das heißt der Selbsterkenntniß unsers Geistes, gehört so gut wie der Erkenntniß der Außenwelt ein Sinn, durch den es angeregt wird. Wir haben oben (§. 12.) bemerkt, daß wir überall einen Sinn voraussetzen müssen, wo sich in unserm Geiste die Thätigkeiten eines Vermögens in beständigem Wechsel zeigen. Dies ist nun hier der Fall. Das Bewußtseyn läßt mich meine augenblicklichen Thätigkeiten im Vorstellen, Erkennen, Lustfühlen, Begehren und Streben in beständigem Wechsel erkennen; das Vermögen des Bewußtseyns muß also durch einen Sinn zu diesen Erkenntnissen angeregt werden.

Diesen innern Sinn des Erkenntnißvermögens nennen wir in engerer Bedeutung schlechthin den innern Sinn. Eigentlich ist in der psychischen Anthropologie der Ausdruck „innerer Sinn" von weiterer Bedeutung. Manche Lehrer unterscheiden sogar bey der Erkenntniß

der Außenwelt das Sinnesorgan, (Auge, Ohr) als den äußern Sinn, vom Sinn des Geistes, (welcher sieht und hört) so, daß sie das Sinnesorgan den äußern Sinn, die Empfänglichkeit des Geistes aber, die Eindrücke zur Empfindung vermittelst des Organs zu erhalten, den innern Sinn nennen. Diesen Sprachgebrauch indessen verwerfen wir ganz, reden nur von Sinnen des Geistes und nennen dann wie oben äußere Sinne diejenigen, bey denen wir die Geistesthätigkeit von außen her angeregt finden. Uns bedeutet also innerer Sinn nur eine Empfänglichkeit, bey welcher die Thätigkeit von Innen angeregt wird. Aber eben dieses findet nicht nur im Erkennen, sondern auch in jedem andern Gebiet des Geisteslebens statt. Viele Lustgefühle und Gemüthsbewegungen (wie Freude und Trauer), manche Begierden, manche Bestrebungen werden innerlich sinnlich angeregt und dem gemäß gehört nicht nur dem Erkenntnißvermögen ein innerer Sinn. Unser jetziger Zweck ist aber nur diesen innern Sinn des Erkenntnißvermögens zu untersuchen.

Die wissenschaftliche Untersuchung der Selbsterkenntniß und ihrer sinnlichen Anfänge ist schon deswegen vielen Dunkelheiten und Verwirrungen unterworfen gewesen, weil die Worte Bewußtseyn und innerer Sinn von so unsicherer Bedeutung waren. Wir müssen scharfe Bestimmungen dafür suchen.

Wir sagten schon oben (§. 10.), daß wir nur die Selbsterkenntniß des Geistes von seinen Thätigkeiten Bewußtseyn nennen wollen. Dies stimmt auch ganz mit dem gemeinen deutschen Sprachgebrauch. Man sagt: ich bin mir bewußt, etwas gesehen, gehört, gefühlt, begehrt, gethan zu haben; wenn aber dagegen jemand sa-

gen wollte: er sey sich bewußt, daß dies oder das geschehen sey, so meint er eigentlich: er sey sich bewußt gesehen oder gehört zu haben, 'daß es geschehen sey. Eben damit stimmen die Ausdrücke bey vollem Bewußtseyn, das Bewußtseyn verlieren u. s. w. Daß nun diese Wahrheit: Bewußtseyn ist Selbsterkenntniß, früher nicht klar genug anerkannt worden, verhinderte vorzüglich die Fortbildung der psychischen Anthropologie.

Demgemäß giebt der innere Sinn des Erkenntnißvermögens oder der erkennenden Vernunft die sinnlichen Anfänge des Bewußtseyns. Uns gehört zum innern Sinne nur die innere Selbstanschauung des Geistes in seinen veränderlichen Thätigkeiten und Affektionen. Wir nehmen im Gegensatz gegen die Dinge außer uns im Raume innerlich Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen wahr, welche nichts räumliches enthalten, sondern innere Thätigkeiten des Geistes sind, diese machen den Gegenstand der innern Anschauung aus. Die innern Anschauungen sind also von den Einbildungen, und innerer Sinn ist von der Einbildungskraft genau zu unterscheiden. Die sinnlichen Einbildungen in Traum und Dichtung sind zwar auch innerlich bewirkte anschauliche Vorstellungen, welche sogar oft willkührlich bestimmt werden, aber sie enthalten meist nur die Anschauung von Gegenständen aus der Erinnerung, welche uns nicht gegenwärtig sind, aber keine Anschauungen unser selbst, keine Sinnesanschauungen unsrer Thätigkeit. Von letztern sprechen wir jetzt. Wie weit mit diesem innern Sinn die Einbildungskraft verwandt ist, das wird sich erst später zeigen, hier müssen wir beyde trennen und ganz aus einander halten.

Außerdem wird der innere Sinn leicht mit der Reflexion überhaupt, und besonders mit dem Gefühl verwechselt. Von beyden sprechen wir aber hier noch nicht. Die Reflexion ist eine willkührliche Vorstellungsart, nun hat der Wille zwar mittelbar auch vielen Einfluß auf die innere Anschauung unser Selbst, den wir später werden kennen lernen, aber die eigentlichen innern Sinnesanschauungen müssen unwillkührliche, sie müssen solche Vorstellungen seyn, zu denen wir genöthigt werden, welche also auf Empfindung beruhen, denn sonst würden wir uns in denselben nicht, wie wir sind, erkennen, sondern höchstens so, wie wir willkührlich uns machen wollen. Mit der Reflexion haben wir es also hier nicht zu thun.

Aber auch eben so wenig mit dem Gefühl. Das Wort Gefühl ist im gemeinen Sprachgebrauch von mancherley Bedeutung. Von dem äußern Sinne des Gefühls ist hier gar nicht die Rede, also nur von dem, was man inneres Gefühl nennen kann. Dieses wird nun oft mit Empfindung verwechselt, weil die meisten Empfindungen mit einem Gefühle der Lust oder Unlust begleitet sind. Diese Lust oder Unlust gehört aber nicht zur Erkenntniß und also nicht zu unserm innern Sinn.

Ferner spricht man oft von Wahrheitsgefühl, ästhetischem und moralischem Gefühl, wo es nicht auf die Empfindung, auch von Wahrheitsgefühl, wo dieses nicht auf Lust und Unlust geht, und dieses Gefühl wird dann oft mit zum innern Sinn gerechnet. Aber auch dies ist Verwechselung, und zwar eine Verwechselung, welche in den neueren englischen Untersuchungen der praktischen Vernunft und des Geschmackes von Hutcheson, Smith

und andern die ganze Bemühung vereitelt hat, indem ihre Sprache Sinn und Gefühl gar nicht unterscheidet. Die letztgenannten Gefühle sind gar nicht Sinn, sondern Urtheilskraft, sie gehören nicht zur Empfindung, sondern zur Reflexion. Fühlen steht da dem Schließen gegenüber, als die unmittelbare Erzeugung eines Urtheils der mittelbaren, und gehört so mit zum Denken. Hier ist es genug einzusehen, daß dieses Gefühl gar keine eigentlich sinnliche Vorstellung sey, das nähere seines Ortes. (§. 85.)

Nach diesem genauer bestimmten Begriff, enthalten dann die innern Anschauungen Wahrnehmung meiner veränderlichen willkührlich oder unwillkührlich bestimmten innern Thätigkeiten in der Zeit, ich stelle mich mir selbst darin vor nach meinen einzelnen Vorstellungen, Lustgefühlen oder Begehrungen. Die innere Sinnlichkeit ist also das Vermögen des empirischen Bewußtseyns. Es kommt über das Verhältniß, daß ich eine Vorstellung oder andere innere Thätigkeit habe, noch das andere hinzu, daß ich mir auch bewußt werde, sie wirklich zu haben.

§. 23.

Um uns diese Beschaffenheit des Bewußtseyns und des innern Sinnes ganz deutlich zu machen, müssen wir den Unterschied des dunkeln und klaren in unsern Vorstellungen betrachten, und besonders auf das Vorhandenseyn solcher Vorstellungen im Geiste achten, die wir haben, ohne uns unmittelbar ihrer bewußt zu seyn. Ich folge hierin großentheils Kants Beschreibung in der Anthropologie.

In der Behauptung, daß wir Vorstellungen und andere innere Thätigkeiten haben, deren wir uns nicht be-

wußt sind, scheint anfangs ein Widerspruch zu liegen, denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind? Diesen Einwurf machte Locke, und läugnete deshalb das Daseyn solcher Vorstellungen. Allein wir können uns doch mittelbar bewußt werden, gewisse Vorstellungen zu haben, ob wir uns ihrer gleich unmittelbar nicht bewußt sind. Solche Vorstellungen heißen dann dunkle im Gegensatze der klaren, deren wir uns unmittelbar bewußt sind.

Außerdem liegt in dem Ausdruck, Vorstellung, deren ich mir nicht bewußt bin, noch eine Zweydeutigkeit, mit der sich Reinhold nicht zurecht finden konnte. Man kann fragen: haben wir Vorstellungen ohne Bewußtseyn? und dann diese Frage mit Ja oder Nein beantworten, nach den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Bewußtseyn. Der unbestimmten Bedeutung nach heißt sich bewußt seyn eben so viel, als Vorstellen, dann ist also bey jeder Vorstellung auch Bewußtseyn; der bestimmtesten Bedeutung nach aber ist Bewußtseyn innere Wahrnehmung, und dann giebt es Vorstellungen ohne Bewußtseyn, nämlich die dunkeln.

Ja dieses dunkle Feld unsrer Vorstellungen ist sogar bey weitem größer, als das helle, dessen wir uns bewußt sind. Unter der ganzen Menge unsrer jedesmaligen Vorstellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des dunkeln. Wie wenige unter den beständig auf uns einfließenden Sinnenanschauungen bemerken wir besonders, hier muß durchaus erst das ungewöhnliche unsre Aufmerksamkeit wecken, damit wir uns ihrer bewußt werden. Wer z. B. einen Vortrag oder eine Musik anhört, der hört ganz auf gleiche

Weise alle Worte oder Töne, er mag darauf achten oder nicht, allein wenn er nicht aufmerksam ist, so wird er sich der einzelnen Vorstellungen hier gar nicht bewußt, sie bleiben ihm immer dunkel. Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor seinen Augen offen liegen sehen, wenn plötzlich die ganze Menge der dunkeln Vorstellungen seines Gedächtnisses ihm klar würden. Oder welche Menge von Vorstellungen müssen in wenigen Augenblicken in dem Gemüthe eines Musikers geweckt werden, der auf der Orgel phantasirt, und dabey vielleicht noch mit jemand spricht; wo noch dazu jede dieser Vorstellungen ein eigenes Urtheil über die Schicklichkeit braucht, indem er jeden Mißlaut bemerken würde, und doch die Phantasie oft so schön ausfällt, daß er hinter her bedauert, sie nicht aufgeschrieben zu besitzen. Wie weniger von allen diesen Vorstellungen wird er sich aber während des Spiels bewußt. Das nämliche zeigt sich bey jedem Nachdenken, wo wir uns selten aller einzelnen Vorstellungen, die uns leiten und unser Urtheil bestimmen, bewußt werden. Das Talent des Dichters nennt man seinen Genius, als wenn es ein höherer Geist wäre, der ihm die Ideen einspricht, und seine Thätigkeit leitet, eben weil der Dichter hier ganz in der Gewalt seiner dunkeln Vorstellungen ist, und selbst nur von wenigem angeben kann, wie er es zu schaffen im Stande sey. Aus eben diesem geheimen Innern hörte Sokrates die Sprüche seines Dämons.

So ist das Feld dunkler Vorstellungen bey weitem das größte im Menschen. Oft spielen wir mit denselben, und die Einbildungskraft bemüht sich, je nachdem wir in trüber oder fröhlicher Laune sind, angenehme oder unangenehme Vorstellungen zu verdunkeln;

aber noch öfter sind wir selbst das Spiel unsrer dunklen Vorstellungen, Gefühle und Begierden. Oft wird einzig von ihnen unser Urtheil, sehr häufig unsre ganze Laune bestimmt *).

Dieser Unterschied des dunkeln und klaren in unsern innern Thätigkeiten macht nun ganz anschaulich, welche Stelle der innere Sinn in unserm Geiste einnimmt; er ist die Empfänglichkeit des Geistes, sich einer gewissen Thätigkeit desselben wieder bewußt zu werden. Er schafft dem Selbstbewußtseyn, welches durch Reflexion ganz ausgebildet wird, den ersten Inhalt. Das wichtige Gesetz des innern Sinnes, wodurch auf einmal Licht in die ganze innere Naturlehre gebracht wird, ist: über das bloße Vorhandenseyn einer Thätigkeit im Geiste wird noch eine besondere Empfänglichkeit erfordert, damit wir uns derselben bewußt werden können, denn wir haben so eben dunkle Vorstellungen aufgewiesen, deren wir uns nicht bewußt sind, obgleich wir sie haben; durch den innern Sinn gelangen wir erst zu diesem Bewußtseyn, wodurch sie klar werden.

§. 24.

Nach welchen Regeln erhalten wir nun dieses Bewußtseyn?

Vorläufig muß bemerkt werden: auch der innere Sinn ist eben wie der äußere sehr abhängig von den Zuständen des Körpers. Dies kommt häufig daher, weil

*) Hier sollte nur die Thatsache, es giebt dunkle und klare Vorstellungen nachgewiesen werden. Die Natur dieses Unterschiedes kommt erst später (§. 30.) in Untersuchung.

der Schauplatz desselben hauptsächlich durch die äußere Anschauung belebt wird, und diese ganz vom Körper abhängt. Allein auch ohne dies verschwindet im Schlafe und in Ohnmachten wenigstens alle Rückerinnerung des Selbstbewußtseyns. Im magnetischen Schlafe und ähnlichen Zuständen wird sogar ein ganz neues Selbstbewußtseyn erzeugt, welches mit dem darauf folgenden natürlichen oft gar keinen Zusammenhang der Erinnerung hat. Die Empfänglichkeit für innere Anschauung hängt also auch von der Organisation des Körpers ab. Wie dies auch daraus folgt, daß in Krankheiten unser Bewußtseyn oft so sehr an Lebhaftigkeit verliert, daß wir Vorstellungen nicht in uns wahrzunehmen vermögen, an die wir uns im gesunden Zustand nachher wieder mit Leichtigkeit erinnern. Mittelbar wird dann dadurch auch die Reflexion geschwächt, und das Nachdenken erschwert. Im Gegentheil wird in den ersten Graden des Rausches der innere Sinn weit empfänglicher, Vorstellungen, welche vorhin dunkel waren, werden jetzt deutlicher, und wir können mit ihnen umgehen, wie sonst nur mit weit lebhafteren. Hinter her hat aber in Rücksicht dieses Zustandes nur eine sehr unbestimmte Erinnerung statt, weil nicht die eigne Lebhaftigkeit der Vorstellungen, sondern die größere Reizbarkeit des innern Sinnes die Ursach ihrer Deutlichkeit war. Der innere Sinn hängt also allerdings von der Organisation des Körpers ab, und wie jeder innern Funktion nothwendig ein Theil des Organismus entspricht, so müßte sich auch ein solches Korrelat für den innern Sinn aufweisen lassen, allein uns ist dies Wechselverhältniß noch viel zu unvollständig bekannt, um uns auf das Einzelne einzulassen, und eine Erklärung des Innern durch das Aeu-

ßere ist überhaupt nicht möglich. Für unsere Theorie haben wir also nur die inneren Verhältnisse für sich zu beobachten.

Für die innere Organisation des Selbstbewußtseyns müssen wir nun fürs erste bemerken, die innern Anschauungen machen nicht das ganze Selbstbewußtseyn des Geistes aus, sondern sie sind nur die einzelnen, veränderlichen, empirischen Bestimmungen desselben. Sehen wir nämlich diese Anschauungen genauer an, so finden wir, daß in jeder enthalten ist die Vorstellung: Ich bin als innerlich thätig, welche aber in jeder einzelnen innern Anschauung bestimmt wird, als diese bestimmte einzelne Thätigkeit, als Vorstellung, Begierde, Lustgefühl, indem ich sage: ich sehe dieses, ich höre dieses, ich denke über das Daseyn Gottes nach; ich freue mich u. s. w. In jeder innern Sinnesanschauung ist also das Ich der allgemeine Gegenstand. Sie haben alle zum Gegenstand den Geist als das identische Subjekt der innerlich angeschauten Thätigkeiten, welches ein bloßes Korrelat derselben ist, selbst aber als ein Singular ohne Vielheit vorgestellt wird.

§. 25.

Dieses aller innern Anschauung zu Grunde liegende reine Selbstbewußtseyn, den bloßen Ausspruch: Ich denke, oder bestimmter, Ich bin, müssen wir zuerst näher untersuchen. Um das eigenthümliche dieser Vorstellung zu bezeichnen, müssen wir erstlich das Gesetz aufstellen: Die Vorstellung: Ich bin, kann nicht zugleich mit den einzelnen innern Anschauungen dem Geiste gegeben werden, sondern sie findet unabhängig von jeder einzelnen

statt, liegt allen schon in der Vernunft zu Grunde, kommt uns aber erst bey der Begleitung durch einzelne innere Anschauung zum Bewußtseyn.

Der Beweis hievon liegt in folgendem: Erstlich, die Vorstellung, Ich bin, bezieht sich auf die eine innere Anschauung gerade wie auf die andere, der Ausdruck für jede einzelne innere Anschauung ist immer: ich empfinde, ich denke, ich will u. s. w. Das reine Selbstbewußtseyn ist also in oder bey jeder innern Anschauung schon enthalten. Zweytens, die Vorstellung, Ich bin, bezieht sich nicht nur auf jede einzelne innere Anschauung, sondern sogar auf das Ganze aller dieser Anschauungen, indem sie den Gegenstand der einen zugleich als Gegenstand der andern bestimmt, das Ich als das identische, einfache, eine und gleiche Subjekt aller innern Thätigkeit zu Grunde legt.

Das Vermögen dieses reinen Selbstbewußtseyns ist also nicht die innere Sinnlichkeit selbst, sondern ein davon unabhängiges Vermögen, welches die reine Apperception genannt wird, und dem innern Sinn zu Grunde liegt. Die reine Apperception ist eine eigne Spontaneität des Geistes, deren Receptivität der innere Sinn ist, sie ist eine Form der innern Sinnlichkeit, welche in jeder innern Anschauung empirisch bestimmt wird.

Der zweyte Satz zur Kenntniß des reinen Selbstbewußtseyns ist: Das reine Selbstbewußtseyn ist ein unmittelbares Gefühl meines Daseyns, welches wir aber nur wahrnehmen, wie es in jeder einzelnen Anschauung als empirisches Gefühl bestimmt ist, und durch sie an-

geregt wird. Dieses reine Selbstbewußtseyn ist selbst keine Anschauung, sondern nur ein unbestimmtes Gefühl.

Das letzte ist hier das wichtigste, und muß deutlicher gemacht werden. Anschauung ist eine Erkenntniß, in welcher ein Gegenstand als unmittelbar gegeben vorgestellt wird, ich sehe dieses bestimmte Haus, höre diesen bestimmten Schall, schaue diese bestimmte mathematische Figur an, hier erkenne ich jederzeit unmittelbar, daß und was ein Gegenstand ist, und das wesentliche der Anschauung besteht darin, daß gegeben wird, was der Gegenstand sey. Nun kann es leicht scheinen, als ob im reinen Selbstbewußtseyn, wenn ich mir sage: Ich bin, diese Bedingung gegeben wäre; das ist aber nicht der Fall. Wenn ich sage: Ich bin, so ist mir in diesem Bewußtseyn nur mein Daseyn unmittelbar gegeben, ich selbst aber werde darin nicht angeschaut, sondern nur beziehungsweise gedacht. Der Gegenstand dieses Bewußtseyns ist das Ich, wenn ich aber Ich denke, so stelle ich damit nur überhaupt ein Ding im Verhältniß zu sich selbst vor, ohne zu erkennen, was dies für ein Ding ist. Nicht was ich bin, sondern nur, daß ich bin, wird im reinen Selbstbewußtseyn ausgesagt, es ist also nicht Anschauung, sondern Vorstellung der Reflexion. Das ist eben das charakteristische einer reflektirten Erkenntniß im Gegensatz gegen eine anschauliche, daß ihr Gegenstand nicht unmittelbar selbst gegeben ist, sondern nur durch ein Verhältniß hinzu gedacht wird. Wenn ich z. B. nur den Schatten eines Menschen sehe, ihn aber nicht, so kann ich daraus gelegentlich erkennen, wer er ist und wo er ist, aber nicht anschaulich, sondern nur beziehungsweise durch Reflexion, indem ich nicht

ihn selbst, sondern nur seine Wirkung, den Schatten, wahrnehme. Eben so wird im: Ich bin, der Gegenstand Ich nur beziehungsweise und nicht unmittelbar gegeben, so daß wir darin gar nicht erkennen, was wir sind. Das täuschende aber ist, daß das Ding hier in Beziehung auf sich selbst vorgestellt wird. Der Geist sagt hier: Ich, das Vorstellende, existire. Also ein jedes Ding, das vorstellen kann, es möchte sonst auch seyn, was es wollte, ein Stein, ein organisirter Körper, ein Geist oder die Gottheit könnte eben so wie Ich sagen: Ich bin. Dieses Bewußtseyn für sich unterscheidet mich von der keinem, ich bin mir darin nicht als bestimmtes Einzelnes, sondern nur durch ein Verhältniß gegeben.

Wenn ich sage: Ich bin, so bestimme ich das Objekt dieses Vorstellens nur als dasselbe Ding, welches auch das vorstellende Subjekt darin ist; um also zu erfahren, von wem die Rede sey, muß ich erst dieses Selbstbewußtseyns mir wieder bewußt werden, um das Subjekt desselben zu erkennen, hier heißt es aber wieder nur: Ich bin es, Ich der Vorstellende im Bewußtseyn des Selbstbewußtseyns bin Subjekt und Objekt des Selbstbewußtseyns. Und gehe ich nun noch weiter zum Wissen des Wissens um mein Wissen, so erfahre ich immer nur dasselbe: Ich, dasselbe Ding, welches vorstellt, wird hier auch vorgestellt, was dies hier für ein Ding sey, kommt im Selbstbewußtseyn allein nicht vor.

Das reine Selbstbewußtseyn bestimmt sich seinen Gegenstand also nur durch Denken, und es kommt durch dasselbe nicht eher zur bestimmten Erkenntniß, bis es in irgend einer einzelnen Anschauung meiner Thätigkeit empirisch bestimmt wird. Dieser Satz ist metaphysisch sehr

wichtig, wie Kant zuerst in der Kritik der reinen Vernunft bey Beurtheilung der Psychologie gezeigt hat. Wäre uns nämlich im reinen Selbstbewußtseyn unabhängig von der einzelnen innern Sinnesanschauung schon eine Selbsterkenntniß gegeben, so wäre dies eine intellektuell bestimmte unmittelbare Erkenntniß, unabhängig von einzelner Zeitbestimmung. Nun kann man diese Voraussetzung freylich schon unmittelbar durch das Experiment widerlegen, denn im Selbstbewußtseyn sage ich mir offenbar nur: Ich bin in diesem Augenblick, und nicht ich war zu aller Zeit, und werde in alle Zukunft seyn, wie dies doch seyn müßte, wenn sein Spruch ohne die Sinnesanschauung doch für diese Bedeutung hätte. Aber bey unentwickelten Vorstellungen lag diese Voraussetzung doch den gewöhnlichen Versuchen zum Beweise der Unsterblichkeit der Seele zu Grunde, und bey Fichte spielt sie die größte Rolle. Es ist nur die dunkel gedachte Voraussetzung einer solchen Selbsterkenntniß, welche ihn eigentlich auf die Annahme einer intellektuellen Anschauung brachte, und warum er das sich selbst setzen des Ich, als ein Vorstellen von ganz anderer Art zum erzeugenden Princip aller Erkenntniß machen, und alles Setzen von Dingen außer uns davon ableiten wollte.

§. 26.

Meine Selbsterkenntniß zeigt mir also nur meine in der Zeit abfließende innere Thätigkeit. Hier erhalte ich den Inhalt der innern Thätigkeiten des Erkennens, Lustfühlens und Wollens und die Zeitbestimmung derselben durch die innere Anschauung, das allgemeine Subjekt derselben wird aber durch das reine Selbstbewußtseyn

als der Form dieser innern Selbsterkenntniß bestimmt durch das bloße: Ich bin. Durch dieses wird das gegebene Mannichfaltige in der innern Empfindung zu einer innern Thätigkeit des Geistes. Die einzelne innere Anschauung giebt nur ein Mannichfaltiges von Vorstellungen, Begehrungen, Lustgefühlen, als nach einander befindlich, welches also nur als Wirkung erkannt werden kann. Dies Mannichfaltige wird nun immer in Beziehung auf das reine Selbstbewußtseyn gegeben, welches enthält das Ich, als das thätige im Verhältniß der Ursach zu jener Wirkung.

Dies Verhältniß der reinen Apperception, als Form des innern Sinnes zur innern Anschauung, macht den großen Unterschied zwischen innerer und äußerer Anschauung. Zwar wird in ihr, wie in der äußeren ein durchgängig mannichfaltiges in der Anschauung gegeben, von etwas in der Zeit vorhandenem, wie äußerlich von etwas in Zeit und Raum befindlichem. Aber die Beziehung jeder einzelnen innern Anschauung auf das schon vorhandene reine Selbstbewußtseyn macht, daß der Gegenstand hier nicht so gleichsam aus dem mannichfaltigen der Anschauungen erst zusammenfließt, wie die Materie in der äußern Anschauung, sondern daß die einzelne Anschauung schon eine Thätigkeit des Geistes zum Gegenstand hat, indem ich mir darin unmittelbar bewußt werde, was ich denke, will und fühle.

Die Organisation unsers Vermögens, uns unser selbst bewußt zu seyn, besteht also in folgendem: Zu Grunde liegt ihm die reine Apperception als ein Vermögen des Geistes oder der Vernunft sich ihrer selbst bewußt zu seyn, dieses Bewußtseyn wird aber erst durch den

innern Sinn als einzelne innere Anschauung bestimmt, und durch diese empirischen Bestimmungen gelange ich erst zur Selbsterkenntniß. Nach was für Gesetzen erhält nun das reine Selbstbewußtseyn diese einzelnen anschaulichen Bestimmungen? Wie wird der Geist zur einzelnen Selbstanschauung geführt? Z. B. Ich schaue in äußerer Anschauung eine Rose an. Hier habe ich erstlich eine Vorstellung vom Daseyn der Rose als eines Dinges außer mir, dann bin ich mir aber zugleich auch bewußt meiner Selbst im reinen Selbstbewußtseyn. Wie komme ich hier noch drittens zu dem Bewußtseyn, daß meine Thätigkeit gerade als Anschauung einer Rose bestimmt ist. Indem ich einmal die Rose anschaue und dann meiner Selbst mir im allgemeinen bewußt bin, wie kommt da noch ein Bewußtseyn meiner Selbst, als des die Rose anschauenden hinzu? Oder Ich will, dabey weiß ich, daß ich bin, wie weiß ich nun aber auch noch, daß ich will?

Ich antworte: durch eine unmittelbare Affektion des Geistes zu einer innern Empfindung, in welcher ich mich selbst anschaue. Dabey behaupte ich, daß dies alles ist, was wir im allgemeinen darüber sagen können. Denn ich schaue hier meine Thätigkeit z. B. mein Wollen nicht als dasjenige an, was mich zur Empfindung afficirt, sondern wie in aller Empfindung, meine Thätigkeit, hier mein Wollen, wird mir unmittelbar als gegenwärtig, als etwas wirklich vorhandenes zur Anschauung gegeben. In dem ursprünglichen Selbstbewußtseyn bin ich mir nur meiner als des bestimmenden bewußt; in der innern Anschauung aber wird durch das gegebene bestimmbare meine Thätigkeit ange-

schaut. Diese Anschauung ist eine eigentliche Sinnesanschauung. Es wird hier eine Thätigkeit des Geistes, nämlich das innere Anschauen wahrgenommen, wozu die innere Sinnlichkeit leidend bestimmt ist, wir sind genöthigt, unsre innern Zustände gerade so anzuschauen, wie wir sie wirklich anschauen, ohne daß das nöthigende, was uns afficirt, mit vorkäme. Das Verhältniß ist also hier, wie bey jeder Empfindung, sie ist reine Thatsache, deren Ursache nicht in die Beobachtung fällt, durch den Zusammenhang der innern Erfahrung werden wir aber nachher darauf geführt, die angeschaute Thätigkeit selbst als das afficirende voraus zu setzen.

§. 27.

So ergeben sich die zwey Hauptgesetze der innern Anschauung. Erstens, *es wird ein bestimmter Grad der Stärke von einer innern Thätigkeit erfordert, damit sie den innern Sinn hinlänglich afficire, um wahrgenommen zu werden.* Zweytens, *nur die sinnlich angeregten Thätigkeiten des Geistes fallen unmittelbar in die innere Anschauung.*

Was das erste betrifft, so fordert jede innere Anschauung eine Empfänglichkeit des Sinnes für eine Affektion zu derselben, und dann eine Thätigkeit, welche diese Empfänglichkeit afficirt, so daß ich mich ihrer bewußt werde. Beyde aber, die Empfänglichkeit des Sinnes und die Thätigkeit, haben jederzeit einen gewissen Grad von Stärke. Es gehört also bey jeder meiner innern Thätigkeiten, einer Vorstellung, einem Lustgefühle, einer Begierde immer eine gewisse Stärke derselben dazu, damit sie den innern Sinn hinlänglich afficiren kann,

um mich ihrer bewußt werden zu lassen. Diese erforderliche Stärke oder Lebhaftigkeit einer innern Thätigkeit wird aber in verschiedenen Lebenszuständen selbst verschieden seyn, je nachdem der Grad der Empfänglichkeit des innern Sinnes selbst jedesmal größer oder kleiner ist. Hierdurch wird das Verhältniß der dunkeln und klaren Vorstellungen oder andern innern Thätigkeiten deutlicher. Eine Vorstellung muß so lang dunkel bleiben, ich werde mir ihrer nicht unmittelbar bewußt, bis sie die hinlängliche Stärke erhält, um den innern Sinn gehörig zu afficiren. Nur der allerlebhaftesten unter meinen Thätigkeiten bin ich mir also jedesmal bewußt, diese werden aber nur den allerkleinsten Theil meines Innern ausmachen.

Was das zweyte Gesetz betrifft, so ist das in der innern Anschauung gegebene in beständiger Veränderung im Abfluß durch die Zeit, diejenigen Thätigkeiten, die sich unmittelbar sollen wahrnehmen lassen, müssen daher in stetigem Abfluß von Veränderungen vorkommen, sie müssen mit sinnlichen Bestimmungen verbunden seyn. Ich nehme in der innern Empfindung meine Thätigkeiten nur bey Gelegenheit von Affektionen wahr, dauernde innere Thätigkeit hingegen, alles beharrliche der innern Erfahrung kann erst mittelbar durch die zur Anschauung hinzukommende Reflexion erkannt werden. Dies ist wieder für Philosophie sehr wichtig. Das räthselhafte Verhältniß der nothwendigen Erkenntnisse oder der Erkenntniß a priori wird dadurch allein deutlich zu machen seyn. Solcher allgemeiner Vorstellungen, wie die von Raum und Zeit, welche in allen meinen Anschauungen vorkommen, werde ich mir doch nur erst bey Gelegenheit einer einzelnen Sinnesanschauung bewußt.

Jedes allgemeine Gesetz, nach welchem z. B. ein mathematisches Verhältniß oder der Begriff von Ursach und Wirkung oder die Ideen der Welt und Gottheit in meiner Erkenntniß sind, zeigt sich mir nur durch sinnliche Vorstellungen vor dem Bewußtseyn in einzelnen Anwendungen, und kann nur erst durch künstliche Reflexion herausgehoben und für sich dargestellt werden. Eben so in Rücksicht anderer innerer Thätigkeiten. Ich bin mir im einzelnen Falle wol bewußt, daß ich etwas wünsche, begehre oder will, nach welcher allgemeinen Maxime des Willens dies aber geschieht, ob ich aus Eigennutz oder uneigennützig, ob ich aus Selbstsucht oder aus Wohlwollen gegen andere so wünschte, begehrte oder wollte, das kann ich erst nachher durch Reflexion bestimmen.

§. 28.

Hierauf beruht ein Unterschied in meinem Innern, ob Thätigkeiten und Lebenszustände zum augenblicklichen empirischen Lebenszustand gehören oder nicht, das heißt, ob ich mir ihrer eben bewußt bin oder nicht, ob sie eben zur klaren oder nur zur dunkeln Vorstellung gehören. Die Reihenfolge der sinnlich angeregten lebhaftesten Thätigkeiten, die unmittelbar ins Bewußtseyn fallen, macht den ganzen empirischen Lebenszustand meines Geistes aus, und dieser ist die einzige Quelle, aus der ich meine Selbstkenntniß schöpfen kann.

Von diesem kann die Reflexion allein die Materialien entlehnen, um eine Kenntniß von dem bey weitem größern Gebiete meiner mir unmittelbar unbewußten Thätigkeiten zu erhalten; nur durch ihre Vermittelung finden wir dann die dauernden Gesetze und die Grund-

bestimmungen unsers Innern auf, die jenem beständigen Wechsel zu Grunde liegen. So wenig also das, was wir im Augenblicke um uns sehen, für diesen Augenblick die ganze Welt außer uns ausmacht, eben so wenig ist das unser momentanes inneres Wesen, was wir in jedem Augenblick von demselben innerlich gewahr werden. Die Steigerung unsrer Selbsterkenntniß von der ersten innern Wahrnehmung bis zur vollständigen Kenntniß unsrer innern Welt ist nun die eigentliche Aufgabe für die Reflexion, diese ist oft großen Schwierigkeiten unterworfen, und darin liegt der Quell aller philosophischen Mißverständnisse verborgen.

Die erste weitere Anwendung dieser Sätze werden wir in Rücksicht der Vorstellungen machen müssen, indem wir die Art, wie Vorstellungen innerlich wahrgenommen werden, näher betrachten. Eine klare Vorstellung zum Unterschied der dunkeln heißt eine Perception; dieses percipiren oder die innere Wahrnehmung der Vorstellungen ist eigentlich das erste in aller unsrer Erkenntniß, denn nur, wiefern ich einen Geisteszustand in mir wahrnehme, ist er für meine Reflexion da. Diese Perception oder innere Wahrnehmung der Vorstellungen wird also einerseits durch die Empfänglichkeit des innern Sinnes, anderseits durch die Lebhaftigkeit der Vorstellungen bestimmt. Je lebhafter eine Vorstellung ist, desto leichter nehmen wir sie wahr, und je empfänglicher der Sinn ist, desto weniger Lebhaftigkeit der Vorstellungen bedarf er, um sich ihrer doch noch bewußt werden zu können.

Die Zustände und Eigenschaften des Geistes in Rücksicht der innern Wahrnehmung sind vorzüglich der Ho-

rizont der innern Wahrnehmung und die Aufmerksamkeit.

Der größere oder kleinere Horizont der innern Wahrnehmung, gleichsam das größere oder kleinere Gesichtsfeld des innern Auges, welches es auf einen Blick beherrscht, ist ein bedeutender Unterschied in der Anlage eines Menschen zum Denken. Der eine vermag eine Menge von Vorstellungen auf einmal neben einander vor dem innern Auge fest zu halten, der andere muß jede einzeln erst auf die andere folgen lassen, um sich ihrer bewußt zu werden. Die Größe dieses Horizontes giebt z. B. im Sprechen und für die Erinnerung einen großen Vorzug, indem ich meine Erinnerung vielseitiger an das anschließen kann, woran ich eben denke, und im Raisonnement oder bey einer Erzählung das Ganze vor Augen behalte, ohne mich im Vortrage des einzelnen Theils stören zu lassen, und ohne den Faden der Geschichte zu verlieren, indem ich bey einzelnen Theilen verweile. Aber so wie man bey einem Teleskop das Gesichtsfeld immer mehr verkleinern muß, je genauer man sehen, je mehr Vergrößerung man benutzen will, so steht auch hier die Größe des innern Gesichtsfeldes der Perception mit der Schärfe in umgekehrtem Verhältniß. Wer viel auf einmal übersieht, der wird leicht weniger scharf unterscheiden und oberflächlicher urtheilen, dagegen aber Aehnlichkeiten der Dinge leichter auffassen.

Ein enger Horizont der innern Wahrnehmung begünstigt hingegen die scharfe Unterscheidung und ruhige Beobachtung. Das erstere macht leichter witzig, das andere scharfsinnig.

Das wichtigste bey der innern Wahrnehmung der Vorstellungen ist Aufmerksamkeit und die ihr entgegenstehende Zerstreuung. Die Auffassung einer Vorstellung ist die Handlung des Geistes bey der Wahrnehmung derselben. Aufmerksamkeit ist das vorzügliche Verweilen des Geistes bey der Auffassung einer bestimmten Vorstellung, sie ist eine vorzügliche Richtung des innern Sinnes auf dieselbe. Dahin gehören das Achtgeben, Betrachten, Beobachten und dergleichen. Ihr entgegen steht die Zerstreuung als ein Zustand, in dem sich entweder zu viele Vorstellungen zur innern Wahrnehmung zusammendrängen, oder wo wir nur sonst auf keine vorzüglich achten, welches letztere durch den Einfluß des Willens auf das Aufmerken möglich wird.

Lenkung, Richtung und Spannung der Aufmerksamkeit hängen sehr vom Willen ab, und durch sie erhält er eigentlich seine Herrschaft im Denken, indem aber hier nicht nur sein innerer unmittelbarer Einfluß in Betrachtung kommt, sondern nebenbey auch noch sein Einfluß auf das Sprechen, das Denken durch Sprechen und manches andere körperliche: so müssen wir die genauere Untersuchung der Aufmerksamkeit erst da anstellen, wo das willkührliche Vorstellen beobachtet werden wird.

Dritter Abschnitt.

Untersuchung des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

---

a) Gedächtnißmäßiger und logischer Gedankenlauf.

§. 29.

Die vollständige Erkenntniß oder das Ganze derselben, so wie wir es der Vernunft zuschreiben, kommt zu Stande durch die Zusammenwirkung zweyer Erkenntnißweisen der Anschauung und des Denkens. Diese haben wir vorläufig unterschieden nach dem Vermögen des Geistes, durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, zu Vorstellungen zu gelangen, welche in Sinnesanschauungen bestehen, die wir in der Empfindung erhalten, und nach dem Vermögen der Selbstthätigkeit im Erkennen, wiefern die Vorstellungen derselben willkührlich bestimmbar sind, und der Reflexion gehören d. h. als Verstand. Wir haben gesehen, wie uns der Sinn mannichfaltige Anschauungen von Dingen außer uns liefert, daß aber nicht durch diese Qualitäten aus der Sinnesanschauung, sondern eigentlich durch die Verhältnisse der Dinge unter einander, unsre Erkenntniß der Dinge außer uns im Raume anfange. Ferner zeigt sich, daß wir nur durch innere Empfindung zur innern Anschauung unsrer eignen Thätigkeit gelangen können, indem

das ursprüngliche reine Selbstbewußtseyn im einzelnen Falle durch die Empfindung zur innern Anschauung meiner Thätigkeit bestimmt wird. Hierin besteht der Beytrag zur Erkenntniß, welchen der Sinn als die Empfänglichkeit für Empfindung uns liefert. Zu diesem kommt nun der Verstand als das zweyte Hauptvermögen mit Selbstthätigkeit hinzu und vollendet unsre ganze Erkenntniß. Das Geschäft der Sinnlichkeit ist, den mannichfaltigen Stoff in die Erkenntniß einzelner Dinge zu liefern, das Geschäft des Verstandes hingegen ist es, Einheit und Verbindung in dieses mannichfaltige zu bringen. Dazu dienen nämlich vorzüglich die allgemeinen Begriffe, in denen die Thätigkeiten des Verstandes uns zum Bewußtseyn kommen. So machen Anschauung und Denken die zwey Hauptelemente aus, wodurch unsre Erkenntniß vollständig wird. Aber außer diesem, woraus die Erkenntniß eigentlich im Geiste entspringt, giebt es noch andere innere Zustände und Veränderungen der Vorstellungen im Geiste, welche das Vorhandenseyn, den Wechsel und das wechselseitige Spiel der Vorstellungen in unserem Innern betreffen. Diese gehören für sich weder dem anschauenden Erkennen noch dem Denken, sondern sie machen nur einen Mechanismus innerer Veränderungen aus, wo die im Geiste schon vorhandenen Vorstellungen weiter auf einander einwirken.

Die Betrachtung des innern Sinnes hat uns eigentlich erst den Standpunkt angewiesen, von welchem unsre anthropologischen Untersuchungen ausgehen müssen, sie hat uns den Punkt gezeigt, von dem aus wir allein uns selbst betrachten können. Dies war nämlich der allein unmittelbar in die Anschauung fallende empirische Lebenszustand. In diesem haben wir nun erstlich, von

den zur Erkenntniß gehörigen Thätigkeiten, die Sinnesanschauungen betrachtet, zu denen wir unwillkührlich in der Empfindung genöthigt werden. Was nun außer diesen von Vorstellungen zum empirischen Lebenszustand gehört, nennen wir im allgemeinen den Gedankenlauf, dieser ist es also, von dem hier alle unsre weitern Beobachtungen entlehnt werden müssen. Neben den Sinnesanschauungen liegen im Gedankenlauf die willkührlichen Vorstellungen der Reflexion, welche dem Verstande gehören. Aber zwischen beyden liegt noch ein weites Feld innerer Thätigkeit, welches zum Theil von willkührlichen Bestimmungen abhängt, zum Theil auch nicht, aber auch in seinen unwillkührlichen Vorstellungen doch dem Sinn in eigentlicher Bedeutung nicht gehört. Denn hier zeigen sich ganz innerliche Veränderungen und Abwechselungen der Vorstellungen, welche nicht in unmittelbaren Empfindungen des Sinnes gegeben werden, sondern wo ein inneres Spiel unsrer Vorstellungen sich selbst erhält. Dieses ist das Gebiet der Einbildungskraft.

So haben wir schon früher von Anschauungen gesprochen, in denen wir den Gegenstand nicht wie in der Sinnesanschauung als gegenwärtig erkennen, sondern ihn nur in der Einbildung anschauen. Solcher nicht eigentlich sinnlicher Vorstellungen der Einbildungskraft giebt es mancherley Arten, welche alle ein inneres Spiel der Vorstellungen unter einander enthalten oder voraussetzen, und nicht eine Affektion desselben zur Empfindung. Z. B. wenn mir irgend etwas ins Auge fällt, so kommen zu den bloßen Empfindungen der Farbe gleich noch innerlich bestimmte Vorstellungen von der Entfernung, Größe, Gestalt des gefärbten Dinges in meine

Vorstellung, welche erst durch die Empfindung veranlaßt werden, und auch nicht willkührlich sind; eben so der Name eines Ortes erinnert uns an die ganze Lage desselben u. s. w. Solche Veranlassungen von Vorstellungen gehören der Einbildungskraft. Sie gehören alle zu einem innern Mechanismus der Vorstellungen unter einander, wo eine auf die andere wirkt, wo also das ganze Gesetz ihrer Wirksamkeit in der Erfahrung vorkommen muß, folglich müssen sich die Gesetze der Einbildungskraft als einer Selbstthätigkeit des Geistes vollständig erklären lassen, und dies bestimmt unsre nächste Aufgabe.

Nach dem genannten Unterschiede des Verstandes und der Einbildungskraft theile ich den Gedankenlauf, mit Platner, in den logischen und den gedächtnißmäßigen. Zum letztern gehört das Gedächtniß, die innere Wahrnehmung der Vorstellungen, die Rückerinnerung und die eigenthümlichen Gesetze der Einbildungskraft. Das unterscheidende des erstern ist die willkührliche Bestimmung der Vorstellungen, der durch den Willen auf sie einwirkende Verstand. Durch diesen kommt eigentlich Leben und freye Selbstbestimmung in das Spiel unsrer Vorstellungen. Er verbreitet seine Thätigkeit über den ganzen Lauf unsrer Gedanken, und bestimmt mittelbar auch die Gesetze des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes nach seinen Zwecken, sowohl im Denken als im Dichten. Aber diese Willkührlichkeit ist nicht das einzige, was in dem logischen Gedankenlauf zu unsern Vorstellungen hinzukommt, mit ihr zeigt sich besonders noch die logische Vorstellungsart, das heißt, die mittelbare Erkenntnißart durch Begriffe in Urtheilen, nach welcher dieser Gedankenlauf eigentlich

benannt wird, und worauf uns das ganze Wiederbewußtseyn der Erkenätnisse des obern Erkenntnißvermögens beruht.

Es darf uns also hier nicht irren, wenn in den Vorstellungen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes schon vieles von unsrer willkührlichen Bestimmung abhängig gefunden wird. Wir müssen immer nur das Gesetz im Auge behalten, nach welchem jedesmal die innern Veränderungen erfolgen, da gehören denn nur solche Gesetze dem gedächtnißmäßigen Gedankenlauf und der Einbildungskraft, nach welchen Vorstellungen innerlich unwillkührlich bewirkt oder modificirt werden, das übrige hingegen gehört dem logischen Gedankenlaufe.

Die Gesetze der Einbildungskraft müssen eigentlich die letzten seyn, welche unter den zur Erkenntniß gehörigen in Thätigkeit gesetzt werden, oder in Anwendung kommen, denn sie betreffen ein inneres Spiel anderer Vorstellungen unter einander. Diese Vorstellungen müssen durch Sinn und Vernunft erst geliefert werden, ehe sie nach den eigenthümlichen Gesetzen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes auf einander zu wirken anfangen. Wir müssen diese Gesetze aber zuerst suchen, weil durch sie die Vorstellungen vermittelt werden, in denen die Thätigkeiten des Verstandes zum Bewußtseyn kommen.

b) Vom Gedächtniß.

§. 30.

Das erste, was wir beym gedächtnißmäßigen Gedankenlauf zu betrachten haben, ist das Vorhandenseyn und die Fortdauer der Vorstellungen im Geiste, d. h.,

das Gedächtniß. Gedächtniß ist nämlich in der be- stimmtesten Bedeutung das Vermögen einmal gehabte Vorstellungen aufzubehalten. Wir müssen hier das Ge- dächtniß noch von Erinnerungskraft unterscheiden, die man gewöhnlich mit darunter versteht. Wir haben je- derzeit viele Vorstellungen im Gedächtniß, welche so schwach sind, daß ich mich ihrer vielleicht heute mit al- ler Mühe nicht erinnern kann, ein andermal hingegen fallen sie mir ungerufen ein. Zur Erinnerungskraft ge- hört noch, daß ich mir gewisser Vorstellungen wieder be- wußt werde, ihre Theorie werden wir später finden, das Gedächtniß, von dem wir jetzt sprechen, besteht hingegen nur in dem Vermögen, solche Vorstellungen, die wir einmal haben, aufzubewahren, es bezieht sich auf die Fortdauer der Vorstellungen im Geiste.

Da die Erfahrung auf so vielfache oft wunderbar scheinende Weise die Abhängigkeit dieses Vermögens von den Gesundheitszuständen des Körpers zeigt: so finden sich hier besonders viele Versuche, dasselbe aus materiellen Ideen und nach mancherley willkührlichen Hypothesen aus Beschaffenheiten des Gehirns und der Ner- ven zu erklären. Für eine richtige innere Selbstbeob- achtung, bey der zugleich mit bedacht wird, daß die in- nern Erscheinungen für sich nach ihrem eignen Zusam- menhang betrachtet werden müssen, und wir nicht das körperliche mit dem vorstellenden vermengen dürfen, ist die Theorie des Gedächtnisses gar keinen Schwierigkeiten unterworfen. Es versteht sich von selbst, daß der Geist Gedächtniß haben, daß einmal erregte Vorstellungen in ihm fortdauern müssen. In der Natur wirkt jede Ur- sach, wenn sie einmal in Thätigkeit gesetzt worden ist, mit einem bestimmten Grade fort, bis anderweite Ein-

wirkungen hinzukommen und Veränderungen veranlassen. Eben dies wird also auch in Rücksicht der Vorstellungsvermögen und der aus ihnen fließenden Vorstellungen der Fall seyn. Nicht das Gedächtniß und das Aufbehalten einmal gehabter Vorstellungen, sondern grade das Vergessen derselben braucht eine eigne Erklärung.

Um aber dies Verhältniß ganz deutlich zu machen, müssen wir noch auf den Unterschied des klaren und dunkeln in unsern Vorstellungen achten, oder auf das Verhältniß ihrer innern Wahrnehmung zum Gedächtniß. Nur die lebhaftesten Veränderungen afficiren den innern Sinn hinlänglich, wir nehmen daher nur eine Reihe von Veränderungen in unsern Vorstellungen wahr, hingegen die ruhig fortdauernden sind meistentheils dunkel. Wir bemerken daher unser Gedächtniß immer nur in seinem Einfluß auf die innere Wahrnehmung der Vorstellungen, und denken gemeinhin wenig daran, daß der Hauptbesitz unsers Geistes in seinen dunkeln Vorstellungen besteht. Alle Vorstellungen, die wir einmal haben oder gehabt haben, bleiben uns gegenwärtig; die ganze Masse aller unsrer Vorstellungen bleibt im Gedächtniß liegen; aber so wie zu den vorigen immer wieder neue eindringen und diese in derselben Vorstellungskraft des Ich zusammenfallen, so theilt sich diese immer mehr, die vorhergehenden Vorstellungen werden dadurch zurückgedrängt und sehr bald dunkel gemacht. Wenn frühere Vorstellungen daher nicht von Zeit zu Zeit wieder gestärkt werden, so werden sie nach und nach immer schwächer. Auf diese Weise müssen wir uns vorstellen, daß unser ganzes Wissen jederzeit im Geiste gegenwärtig ist, daß aber in jedem Augenblick nur sehr wenige Vorstellungen die ge-

hörige Stärke haben, um für sich zum Bewußtseyn zu gelangen, d. h. wahrgenommen zu werden.

Das Vergessen können wir uns daher als eine immer größere Verdunkelung unsrer Vorstellungen denken, ohne daß wir eben anzunehmen brauchen, daß uns Vorstellungen je wieder ganz verloren gehen. Der Grad ihrer Lebhaftigkeit kann ins unendliche immer kleiner gedacht werden, wir brauchen also nie anzunehmen, daß sie ganz verschwunden sind.

Die Einsicht in dieses fortdauernde Vorhandenseyn unsers Wissens, Erkennens, Vorstellens und aller andern innern Thätigkeiten im Geiste giebt uns eigentlich erst einen verständlichen Begriff von diesem Geiste. Ohne diese Fortdauer der innern Thätigkeiten würde das Innere des Geistes nur ein widersinniges Spiel äußerer Eindrücke werden ohne alle Selbstständigkeit. Es muß doch etwas unabhängig vom äußern Eindruck da seyn, worauf dieser äußere Eindruck erst gemacht wird, sonst erhalten wir den widersprechenden Begriff eines Innern, welches kein Iñeres wäre. Eine solche Vorstellung des Empirismus, (wie sie sich im Grunde in Lockes und Humes Theorie findet) welche alles Innere nur durch momentanen äußern Eindruck zusammenfließen lassen wollte, widerspricht also sich selbst.

Allein wenn wir uns nun innerlich beobachten, so sehen wir da nichts als beständige Veränderung, beständiges Wechseln unsrer Thätigkeit, ein augenblickliches Erscheinen und Verschwinden von Vorstellungen, Begehrungen u. s. w. Diese gewöhnlich irre leitende Einwendung wird abgewiesen durch die Betrachtung des Verhältnisses der innern Thätigkeit zur Wahrnehmung derselben vor dem innern Sinn, und die Lenkung der

letztern durch die Aufmerksamkeit. Da sehen wir dann, daß jener Anschein von beständigem Wechseln, von Erscheinen und Verschwinden der Vorstellungen nur ein Steigen und Sinken ihrer Lebhaftigkeit ist; daß wir zwar immer nur abgebrochne einzelne Vorstellungsreihen in unserm Innern gewahr werden, daß dies aber nur daher rührt, weil eine dunkler gewordne Reihe sich unserm Blicke entzieht, und gleichsam in das Innere des Geistes zurücktritt, oder weil wir unsre Aufmerksamkeit auf etwas anders gerichtet haben.

Die Schwierigkeit in dieser Untersuchung liegt zuletzt darin, daß die Form des innern Sinnes, das reine Selbstbewußtseyn, kein Gesetz der anschaulichen Nebenordnung des im Innern zugleich befindlichen giebt, wie der Raum dies äußerlich thut. Viele behaupten deswegen, wie Fichte, daß es gar kein mannichfaltiges Zugleich in der innern Wahrnehmung gebe, ohne zu bedenken, daß dann z. B. gar keine Vergleichung möglich wäre. Ueberhaupt aber macht sich daraus möglich die Einwendung, Wo dann das dunkle in mir seyn soll, dessen ich mir nicht bewußt werde, man sucht gleichsam einen Ort dafür und findet den nirgends. Bey einer unvollständigen Einsicht in das Verhältniß des Geistigen zu der Organisation des Körpers läßt man sich daher gewöhnlich auf gar keine innere Theorie ein, sondern sucht alles bleibende, andauernde im Gedächtniß nur durch den Körper zu erklären. Wer aber reine innere Beobachtung kennt, und sie nicht mit Raisonnement aus falschen Voraussetzungen verdirbt, der wird leicht finden, z. B. wenn er über die Möglichkeit der Vergleichung nachdenkt, wo ich mir des einen und des andern nothwendig zugleich bewußt seyn muß, um Aehnlich-

keit oder Verschiedenheit zu bemerken, oder auch, wenn er darüber nachdenkt, wie ich zugleich so mancherley sehen, hören, denken und wollen kann — der wird leicht finden, sage ich, daß allerdings eine solche Nebenordnung vor dem Bewußtseyn statt findet, nur ohne eine anschauliche Form derselben. Der Fall ist ohngefähr derselbe, wie mit dem Hören mehrerer Töne zugleich. Wie wir mit demselben Auge mehrere Farben zugleich wahrnehmen ist uns deutlich, indem wir da die Farben unmittelbar in dem Raume neben einander ordnen. Wie wir aber mit einem Ohre die vielen zugleich fallenden Töne eines Concertes neben einander auffassen können, das scheint uns sonderbar, sobald wir darüber zu raisonniren anfangen, indem wir hier nicht den Schall selbst, sondern nur das schallende im Raum nebenordnen — daß aber die gleichzeitige Auffassung wirklich geschieht, hat keinen Zweifel. So auch im Innern der geistigen Selbsterkenntniß.

§. 31.

Es wäre nicht möglich eine Verbindung vorzustellen, wenn ich nicht der zu verbindenden Theilvorstellungen mir zugleich bewußt wäre, ich könnte keine Vergleichung machen, ohne alles Verglichene, keinen Entschluß fassen, ohne alle Bestimmungsgründe des Willens, zwischen denen ich wähle, zugleich vor dem Bewußtseyn zu haben. Aber der eben besprochene Mangel einer anschaulichen Form für die gleichzeitigen Geistesthätigkeiten läßt diese Sache zu keiner näheren anschaulichen Klarheit kommen. Ich kann nicht wohl sagen, daß ich alle meine Geistesthätigkeiten selbst immerwährend gegenwärtig behalte: denn was sollte dies für solche Spiele meiner Geistesthä-

tigkeit bedeuten, die nur in der Zeitfolge existiren? wie z. B. das Hören, Ersinnen oder Vortragen einer Musik, einer Rede. Auf der andern Seite indessen besitze ich auf irgend eine Weise eben dieses doch zugleich. Mein Bewußtseyn ist hier gleichsam der Zeitfolge überlegen. Denn wenn mir eine Musik, eine Rede in der Erinnerung lebt, so kann ich doch Anfang, Mittel und Ende derselben unter einander, ich kann Musik mit Musik, Reden mit Reden vergleichen; was ich aber vergleiche, dessen bin ich mir zugleich bewußt.

Um uns nun darüber näher zu verständigen, müssen wir die Natur des Gedächtnisses und somit die Beschaffenheit der dunkeln Vorstellungen noch genauer bestimmen. Gedächtniß, sagen wir, ist das Vermögen einmal angeregte Geistesthätigkeiten aufzubehalten. Wenn wir nun aber die innere Erfahrung befragen, worin denn eigentlich dieses Aufbehalten bestehe, so findet sich: nicht zunächst in der Fortdauer der Thätigkeiten selbst, sondern diese schwinden schnell vorüber und werden nur zu Zeiten durch die Association, (die gleich untersucht werden wird,) neu zur Erinnerung gebracht. Die Selbstbeobachtung zeigt uns das Andauernde in unserm Geiste zunächst nicht in der Fortdauer derselben Thätigkeiten, sondern nur in der Fortdauer der Vermögen, der Fertigkeiten zu denselben. Jede sinnlich angeregte Vorstellung oder andere Thätigkeit geht vor dem Bewußtseyn schnell vorüber, aber war sie mir einmal angeregt, so habe ich dadurch die Fertigkeit erhalten, daß sie durch bloße innere Gegenwirkungen der Association wieder hervorgebracht werden kann. Die Geistesthätigkeiten sind zwar unsre unmittelbaren Lebensäußerungen, aber die Eigenschaften, nach denen wir den Menschen selbst

beurtheilen über das, was er ist oder hat, liegen in den *Geistesvermögen*. Wenn wir von jemand sagen, er sey gelehrt, habe tiefe Kenntnisse, verstehe eine Sprache, so sehen wir mit alle diesem nicht unmittelbar auf die Ausübung der Fertigkeit in einzelnen Thätigkeiten, sondern eigentlich nur darauf, ob das Vermögen dazu einem Menschen zukomme. Das Leben des menschlichen Geistes besteht in dem Inbegriff dieser seiner Vermögen, denn obgleich die innere Anschauung diese mir selbst zeigen kann, so weist doch die innere Erfahrung auf diese allein als die andauernden Eigenschaften des Geistes hin. Ein Mensch kann bestimmte Fertigkeiten z. B. in Wissenschaft und Kunst wol Jahre lang besitzen, ohne sie auszuüben, ohne daß sie unter seinen Thätigkeiten erscheinen, und doch beweist die Association hinter her, daß sie ihm immer eigen bleiben. Ja in Schlaf, Ohnmacht, Geisteskrankheit kann die ganze Geistesthätigkeit oder ein großer Theil derselben periodisch völlig unterdrückt werden und doch später wieder hervortreten, weil das Vermögen blieb.

Aus diesen Sätzen läßt sich erst die Natur der dunkeln Vorstellungen genauer angeben. Wir nannten so alle Vorstellungen, die wir in einem gewissen Lebenszustand besitzen, ohne uns in demselben ihrer bewußt zu seyn. Jetzt sehen wir, daß diese Verdunkelung tausendfältig statt finde, während ein Vermögen, gleichsam im *latenten* Zustand, gar nicht angeregt wird, z. B. meine Kenntniß der Geschichte, während ich rechne; meine Kunst Musik zu machen, während ich predige.

Ferner die Thätigkeit kann aber auch angeregt seyn, ohne mir im Augenblick zum Bewußtseyn zu kommen. Denn im allgemeinen muß sie erst einen bestimmten Grad

der Stärke erreichen, damit sie den innern Sinn hinlänglich rühre und dann kommt es vorzüglich hier noch auf die verschiedenen Stuffen des Bewußtseyns an, so wie sich diese von den ersten sinnlichen Anregungen durch alle Stuffen der Aufmerksamkeit steigern. Wie leicht z. B. kommt es vor, daß Kleinigkeiten unsre Laune erheitern oder verstimmen, deren man sich nicht bewußt bleibt, oder die man erst gewahr wird, wenn man genauer über sich nachdenkt. Eben dahin gehört die bald größere bald geringere Dienstfertigkeit der Erinnerung, daß man sich einer Sache, eines Mannes nur halb erinnert, daß man sich einer Sache gar nicht erinnern kann, bis uns ein Anderer darauf führt u. s. f. viel ähnliches. Endlich am aller umfassendsten werden angeregte Thätigkeiten verdunkelt durch die ihnen entzogene Aufmerksamkeit. Darauf beruht ja neben tausend anderem, alle falsche oder mangelhafte Selbstschätzung, in welcher sich ein Mensch Gesinnungen und Motive seiner Handlungen beylegt, die er nicht hat.

c) Von der Einbildungskraft überhaupt.

§. 32.

Dem gedächtnißmäßigen Gedankenlauf liegt die Fortdauer der Vorstellungen im Gedächtniß zu Grunde, deren allgemeinstes Gesetz ein Gesetz der gegenseitigen Schwächung der Vorstellungen in demselben Lebenszustande ist, wenn mit dem Eindringen neuer Vorstellungen der Grad unsrer Vorstellungskraft nicht zugleich mit gehoben wird. Zu dieser Grundbestimmung kommt dann die innere Wahrnehmung der Vorstellungen durch das Bewußtseyn hinzu und wird theils durch die Empfäng-

lichkeit des innern Sinnes, theils durch die Lebhaftigkeit der Vorstellungen bestimmt. Diese beyde sind für sich nach sehr feinen Nuancen von körperlichen Verhältnissen, von Laune und Gesundheit abhängig. Innerlich wird aber die Lebhaftigkeit der Vorstellungen durch die Einbildungskraft bestimmt, welche damit das Vorstellungsspiel im gedächtnißmäßigen Gedankenlauf vorzüglich belebt. Einbildungskraft ist das Hauptvermögen dieses Gedankenlaufes." Das Gedächtniß enthält nur den Grund ihres Daseyns, der innere Sinn und die Aufmerksamkeit den Grund dessen, daß wir uns ihrer bewußt werden, aber die Einbildungskraft bringt die Gesetze hinzu, nach denen jenes beständige Steigen und Fallen ihrer Lebhaftigkeit verursacht wird, welches unser Selbstbewußtseyn lebendig erhält. Sie ist überhaupt das Vermögen des unwillkührlichen innern Spiels unsrer Vorstellungen, ihr gehören die Gesetze, nach denen die Vorstellungen im Geiste wechselseitig auf einander einwirken.

Die inneren Phänomene, welche wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuschreiben, im Erkennen als mathematische Einbildungskraft, im Denken als schematisirende, im Träumen und Dichten nach ihren eigenthümlichsten Funktionen, gehören unter der Leitung des Verstandes der Vereinigung zweyer Vermögen von ganz verschiedenem Ursprung in unserm Geiste. Beyde müssen wir hier erstlich besonders untersuchen, um eine Theorie des innern Lebens zu erhalten. Man unterscheidet sie als produktive und reproduktive Einbildungskraft. Die reproduktive giebt uns nur Vorstellungen wieder, welche wir schon gehabt haben, nach ihren Gesetzen machen sich verschiedene Vorstellungen dunkler oder

deutlicher, eine, die eben vorkommt, ruft uns eine andere mit vor das Bewußtseyn, z. B. wenn ich ein Wort aus einer mir bekannten Sprache höre, so fällt mir gleich auch der damit bezeichnete Gedanke ein; ihr gehören die gemeinhin so genannten Gesetze der Ideenassociation. Dagegen geht die produktive Einbildungskraft auf ganz neue Vorstellungen, welche von andern im Geiste schon vorhandenen erst bestimmt werden, sie ist das Vermögen der anschaulichen Verbindung, der mathematischen Anschauung oder der formalen Anschauung. Ihr gehören z. B. die Vorstellungen von der Größe, Lage und Gestalt der Dinge im Raum. Wir wissen z. B. sehr wohl, daß der Mond ein Himmelskörper ist, und daß er, wenn er aufgeht, unten am Horizont nicht größer ist, als wenn er hoch am Himmel steht, auch ist das Farbenbild, welches wir von ihm erhalten, unten eben so groß als oben, wie wir finden können, wenn wir es messen: demungeachtet aber bilden wir uns ein, ihn unten, wenn er eben erst über den Horizont herauftritt, weit größer zu sehen, als wenn er hoch am Himmel steht. Hier ist die Vorstellung von der Größe des Mondes in der Anschauung desselben eine Vorstellung der produktiven Einbildungskraft.

Dasjenige, was wir zunächst gewöhnlich unter Einbildungen verstehen, sind die Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart, die Anschauung von Gegenständen in der bloßen Erinnerung an sie, oder gar die anschauliche Vorstellung von Gegenständen, welche wir uns nur erdichten, z. B. beym Lesen einer Erzählung. Diese Einbildungen sind nichts als die Sinnesanschauungen von den Gegenständen selbst, deren wir uns nachher nur mit sehr vermindertem Grade von Lebhaftigkeit

bewußt werden. Diese gehören ihrem Stoffe nach alle der reproduktiven Einbildungskraft, sie sind bloße Nachbildungen von Sinnesanschauungen. So reich und unerschöpflich die Einbildungskraft besonders im Dichtungsvermögen auch seyn mag, so besteht doch alles neue, was sie hervorzubringen vermag, nur in der Zusammensetzung und Verbindung der Vorstellungen, es besteht in einer neuen Form der Gegenstände — aber schöpferisch wird sie nie. Von einem Schmerz, den ich nie empfunden habe, oder von einer Farbe, die ich nie gesehen habe, kann ich mir auch keine Einbildung schaffen. Ja wem auch z. B. die gelbe und blaue Farbe bekannt wäre, der würde sich doch die Vorstellung des grünen als Mittelfarbe zwischen beyden durch bloße Einbildung ohne vorhergehende Anschauung nicht entwerfen können. Für ein vernünftiges Geschöpf können wir uns durchaus keine schickliche Gestalt denken als die menschliche, weil uns die Erfahrung keine andere zeigt. Götter und Genien kann sich die Einbildungskraft nur nach dem Vorbild des Menschen nachbilden, sobald sie in mehr als Nebensachen von ihr abweicht, bleibt bloße Fratze übrig. Höchstens, daß sie ihm ein Paar Flügel zusetzt, oder ihrem Krischna vier Arme giebt, und ihn blau färbt, wie die Blume des Lotus oder den Himmel. Die produktive Einbildungskraft ist also ihrem Stoffe nach immer von der reproduktiven abhängig, sie ist ein bloßes Vermögen der Form an der Anschauung, dagegen die reproduktive ihren Einfluß nicht bloß auf das anschauliche beschränkt.

Die anschaulichen Vorstellungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart gehören wenigstens ihrem Stoffe nach immer der reproduktiven Einbildung, aber sie ma-

chen noch lange nicht den ganzen Vorrath ihrer Vorstellungen aus. Gemeinhin wird zwar diese Einbildungskraft nur als ein sinnliches Vermögen angegeben, und das nicht etwa deswegen, weil sie vom Verstande doch verschieden ist, sondern so als wenn sie es nur mit den sinnlichen Anschauungen zu thun hätte und nicht mit den Vorstellungen des Verstandes. Dies ist aber unrichtig, denn die nämlichen, welche diese Einschränkung machen, (z. B. Jakob in seiner Erfahrungsseelenlehre) rechnen nachher doch die Association der Vorstellungen im allgemeinen zur reproduktiven Einbildungskraft, diese geht aber auf alle unsre Vorstellungen, ich erinnere mich eben so wohl an das, was ich gedacht, als an das, was ich gesehen habe, und der Schall, aus dem das Wort besteht, associirt sich mit dem Gedanken, den das Wort bezeichnet. Die Gesetze der reproduktiven Einbildungskraft oder der Stärkung und Schwächung verschiedener Vorstellungen durch einander gelten für alle Arten von Vorstellungen überhaupt. Deswegen theilen nun andere das Vermögen derselben in ein *sinnliches* und ein *intellektuelles*, je nachdem es sich bey Vorstellungen des Sinnes oder des Verstandes zeigt, so wird z. B. ein sinnliches und intellektuelles Gedächtniß, Aufmerksamkeit u. s. w. unterschieden. Aber diese Eintheilung der Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufs hat für die Theorie keinen Werth, denn es liegt dem allen immer nur ein und dasselbe Gesetz zu Grunde.

d) Theorie der Wiederverstärkung der Vorstellungen durch Beygesellung.

§. 33.

Die Gesetze der reproduktiven Einbildung lassen sich nach zwey Arten von Erscheinungen zusammenstellen, die

ersten sind die Phänomene der Wiederverstärkung der Vorstellungen durch Association, die andern betreffen den Einfluß der Gewohnheit auf das innere Spiel unsrer Vorstellungen. Zuerst von der Reproduktion der Vorstellungen.

Was wir hier erklären wollen, ist die Wiedererweckung der Vorstellungen, das heißt, wir sollen angeben, wie es kommt, daß wir uns solcher Vorstellungen wieder bewußt werden, welche früher schon im Bewußtseyn vorgekommen sind, seitdem aber wieder verschwunden waren. Daß diese Erscheinung beständig sich bey dem Wechsel der innern Thätigkeit zeigt, fällt in die Augen. (Man nennt die dahin gehörigen Gesetze gewöhnlich Gesetze der Ideenassociation, nach französischem oder englischem Sprachgebrauch, wo das Wort Idee so viel als Vorstellung überhaupt heißt, die neue deutsche Philosophie ist seit Kant mit gutem Bedacht von diesem unbestimmten Sprachgebrauch abgewichen, wir brauchen daher den Ausdruck Ideenassociation nicht.) Dabey müssen wir bemerken, daß unter dieser Wiedererweckung nicht verstanden wird, daß ich z. B. das heute wieder sehe, was ich gestern gesehen habe, überhaupt nicht, daß eine Vorstellung durch äußere Veranlassung von neuem erweckt wird, sondern vielmehr nur die Erscheinung, daß eine Vorstellung durch bloße innerliche Veranlassung wieder vorkommt, daß mir z. B. etwas wieder einfällt, was ich lang vergessen hatte, überhaupt, daß ich mich an etwas erinnere. Diese Wiedererweckung geschieht nun immer so, daß eine Vorstellung erst wieder vorkommt und diese dann mit einer andern so verbunden ist, daß sie uns auch diese wieder zum Bewußtseyn bringt, das heißt, es finden sich As-

sociirungen der Vorstellungen zu gegenseitiger Wiedererweckung. Nach welchen Gesetzen entstehen nun diese im Geiste?

Wol über keinen Gegenstand der innern Naturlehre giebt es mehrere Untersuchungen als über diesen, und doch hat es niemand darin zu einer allgemeinen befriedigenden Theorie gebracht. Dies aus zwey Gründen. Einige nämlich, anstatt auf allgemeine Gesetze der Theorie zu gehen, bleiben nur bey der Erklärung einzelner Erscheinungen stehen, andere, welche Theorie suchten, begingen Fehler gegen die Grundgesetze der innern Naturlehre.

Die erstern rechnen diese Erscheinungen zu den geheimnißvollen Tiefen unsers Geistes, deren Erklärung wol nie vollständig gelingen wird, dagegen behaupten wir, daß sich wenig einfachere und genugthuendere Theorien angeben lassen, als eben für diese Einbildungskraft. Ein Bild wird dies deutlich machen. Wer keine Spitzen machen kann, der weiß freilich nicht, wie die Nadeln gesteckt und die Klöppel geworfen werden, damit das Muster entsteht, aber er wird darum doch nicht sagen, daß ihm das Spitzenmachen ein Geheimniß sey, denn er sieht die Theorie desselben wohl ein, er begreift wol, wie durch Stecken der Nadeln und gehöriges Flechten der Fäden ein Muster entstehen muß, wenn er auch für das Einzelne nicht die Regel angeben kann. In dem gleichen Falle sind wir mit dem, der die Erklärung einer einzelnen Dichtung, eines Traumes, einer Narrheit von uns fordert, wir wissen nicht, wie die Nadeln gesteckt haben, und wie die Klöppel geworfen worden sind, um gerade dieses Muster zu Stande zu bringen, d. h., wir kennen die einzelne Geschichte der Vorstellun-

gen keines Menschen bis ins kleinste Detail, und diese kann auch für niemand Interesse haben, aber wir können darum doch das Phänomen selbst weder räthselhaft noch geheimnißvoll nennen, denn die Theorie, nach der hier überhaupt irgend ein bestimmtes Muster fallen mußte, verstehen wir sehr wohl, nur die gegenseitigen Stellungen und Verhältnisse des Einzelnen konnten wir nicht beobachten.

Wer zweytens hier Theorie suchte und nicht fand, der übersah immer das wichtige Gesetz des innern Sinnes, nach dem wir die Regel des Vorhandenseyns der innern Thätigkeiten, noch wohl von der Regel, nach der sie innerlich wahrgenommen werden, unterscheiden müssen. Unmittelbar für die Selbstbeobachtung ist die Reproduktion der Vorstellungen, dieses Wiederhervorkommen des schon verschwundenen ein bloßes Phänomen vor der innern Wahrnehmung, welches dem innern Sinn gehört. Hier ist es nun die Einseitigkeit aller bisher versuchten Theorien, daß man nur bey diesem Phänomen vor dem innern Sinne stehen blieb. Man beobachtete nur den Wechsel dieses Wiederbewußtseyns, diesen Wechsel von Vergessen und Wiedererinnern, und wenn man eine Ursache desselben angeben wollte, so sah man sich deswegen gleich wieder nach dem Körper und seinen Nerven um, und erdichtete da materielle Ideen, welche den Zusammenhang in die innern Begebenheiten bringen sollten.

Achten wir hingegen auf die im Gedächtniß immer dunkel liegen bleibende Menge aller unsrer Vorstellungen nebst den Fertigkeiten zu diesen, und darauf, wie diese auf einander einwirken müssen, so ist alles gleich deutlich. Man nennt diese Erscheinungen mit Unrecht eine

Reproduktion oder Wiedererzeugung der Vorstellungen, da es bloß ein Wiedererscheinen derselben vor dem innern Sinn ist, und gar keine neue Erzeugung derselben voraussetzt. Wir wissen vielmehr, daß das Verschwinden der Vorstellungen vor dem Bewußtseyn durch ihre Verdunkelung veranlaßt wird, und wir kennen im allgemeinen erhöhte Empfänglichkeit des innern Sinnes und erhöhte Lebhaftigkeit der Vorstellungen als die zwey Ursachen, wodurch dunkle Vorstellungen wieder klar werden.

p. 126.

Das Phänomen der Association der Vorstellungen besteht also darin, daß, wenn eine dunkle Vorstellung wieder klar wird, diese nach irgend einem Gesetze mit andern dunkeln Vorstellungen so verbunden ist, daß auch diese mit ihr wieder klar werden, und die Erklärung kann gesucht werden, entweder nur darin, daß die Empfänglichkeit des innern Sinnes erhöht wird, oder in einem wirklichen Spiel des schwächer und lebhafter Werdens der Vorstellungen selbst, welches sich nach jenen Gesetzen mittheilt. Wäre nur das erstere, so gehörte die ganze Erscheinung bloß dem innern Sinne, und es gäbe hier gar keine Einbildungskraft, als ein von ihm verschiedenes Vermögen. Allein mit einer Erhöhung der Empfänglichkeit des Sinnes läßt sich hier nichts erklären, denn wirkte die einzelne Vorstellung auf diese, so würde sie nicht eine bestimmte andere hervorrufen, sondern überhaupt nur mehr Licht über mein Inneres verbreiten. Wenn hingegen bey der Association, z. B. der erste Vers einer Strophe an den zweyten, oder das Wort an seinen Gedanken erinnert, so wirkt diese bestimmte Vorstellung gerade nur zu Gunsten jener bestimmten, es muß also die Wirkung aus einem Verhältniß der Vorstel-

lungen selbst unter einander entspringen, und das Gesetz dieses Verhältnisses ist ein eigenthümliches Gesetz der Einbildungskraft.

Wir wissen also jetzt schon, was wir hier zu suchen haben, wir müssen aus den Erscheinungen der Wiedererweckung durch Association ein Gesetz suchen, nach welchem die Belebung einer Vorstellung sich zugleich andern mittheilt.

Vergleichen wir nun hierüber die Erfahrungen, so zeigen sich anfangs sehr mancherley verschiedene Verhältnisse, nach denen die Vorstellungen associirt sind. Die Ursach erinnert uns an die Wirkung, das Mittel an den Zweck und umgekehrt, die entfernteste Aehnlichkeit führt von einer Vorstellung zur andern über, oder auch bloße Gleichzeitigkeit noch so verschiedenartiger Dinge oder ununterbrochene Zeitfolge bey ähnlichen Vorstellungen bestimmt die Association. Alle diese Verhältnisse lassen sich aber zuletzt auf zwey zurückführen, das der Gleichzeitigkeit und das der Verwandschaft. Vorstellungen associiren sich dadurch, daß sie in einem Ablauf meiner Lebensäußerung zusammentrafen, und das um so mehr, je näher sie aus dem gleichen Vorstellungsvermögen flossen, d. h., je verwandter sie sind. Sinnliche Vorstellungen z. B. associiren sich leichter mit sinnlichen als mit Verstandesvorstellungen; intellektuelle leichter mit intellektuellen. Aus diesen beyden Grundverhältnissen lassen sich alle andern ableiten, wenn wir nur gehörig auf das Ganze unsers Lebens Rücksicht nehmen, und nicht nur nach einzelnen herausgerissenen Momenten urtheilen wollen. Dies giebt denn folgende Formel: Die gelegentliche Verstärkung einer Vorstellung wirkt auf die Verstärkung einer andern. 1) Nach Verhältniß der

Stärke, mit welcher Vorstellungen in früheren Lebenszuständen beysammen und in Beziehung auf einander waren; 2) Nach dem Verhältniß der größern oder kleinern Verwandschaft der Vorstellungen unter einander; 3) Nach dem Verhältniß, in welchem jene Lebenszustände überhaupt auf den jetzigen einwirken. Das Grundverhältniß bleibt immer Verwandschaft und Gleichzeitigkeit, die Wirkung wird aber durch die gegenseitige Lage der Lebenszustände überhaupt sehr modificirt. Je lebhafter z. B. zwey Vorstellungen mit einander einmal im Geiste waren, oder mit je größerer Lebhaftigkeit sie sich einander folgten, desto stärker sind sie associirt. Doch kommt es in Rücksicht der späteren Wirkung noch darauf an, ob es schon lange her ist, daß sie so zusammentrafen, ob ihre Association seit dem begünstigt wurde, oder ob eine und die andere später in andern Verbindungen vorkamen. Ein Kind hat durch eine leichte Association eine Vorliebe für ein gewisses Geschäft oder Stand bekommen, wird diese nach und nach vielleicht durch eben so geringe Umstände begünstigt, so kann sie entscheidend für sein ganzes Leben werden, wird sie hingegen bald unterbrochen, so hat sie weiter keine Folge mehr.

Dies wäre das allgemeine Gesetz für die Association der Vorstellungen. Weiter aber finden wir noch, daß sich die Erscheinungen der Association gar nicht auf bloße Vorstellungen beschränken, sondern daß sie ganz nach denselben Gesetzen für alle innere Thätigkeiten gelten. Lustgefühle und Begehrungen associiren sich unter einander, und wieder mit Vorstellungen nach denselben Regeln der Verwandschaft und Gleichzeitigkeit. Genuß stimmt zur Heiterkeit, Liebe macht den Liebenden auch im Umgange

mit Freunden zärtlicher, Mitleiden erweckt Liebe; oder wie oft macht uns die entfernteste angenehme Beziehung einen Gegenstand auf immer interessant; welchen Werth erhalten nicht Ringe und Bänder, weil ihr bloßer Anblick mit Gefühlen associirt ist. Dahin gehört das Heimweh und unzählige andere Erscheinungen. Kurz die Gesetze der Association beherrschen unser ganzes inneres Leben mit gleicher Gewalt.

Zwar ließe sich auch noch behaupten, daß alle Wiedererweckung von Begehrungen und Lustgefühlen nur mittelbar durch die Einbildungskraft bewirkt würden, weil Begehrungen und Lustgefühle doch immer auf mannichfaltige Weise in Vorstellungen enthalten und von diesen abhängig sind. Allein wenn wir auch davon absehen, daß diese Erklärung da, wo nur Lustgefühle und Begehrungen auf einander einwirken, sehr erkünstelt ausfallen müßte, und daß die Berufung auf die Einbildungskraft doch nur unerweisliche Hypothese ist: so zeigt die Beobachtung selbst unmittelbar, wenn wir in den einfachsten Fällen dem Gang unsrer Rückerinnerung nachgehen, daß es eigentlich ein ganzer ehemaliger Lebenszustand ist, der uns wieder einfällt, nur daß freylich meist das Bild verwischt wird, indem wir uns an mehrere Zustände zugleich erinnern.

Dies leitet uns auf eine ganz allgemeine Bedeutung des obigen Gesetzes, wenn wir anstatt der Vorstellung in dem Gesetze der reproduktiven Einbildungskraft jede innere Thätigkeit setzen: Nach der verhältnißmäßigen Stärke, mit welcher innere Thätigkeiten des Geistes in früheren Zuständen desselben beysammen waren, nach dem Verhältniß, nach welchem diese Zustände auf den

jetzigen einwirken, und nach dem Verhältniß ihrer gegenseitigen Verwandschaft: wirkt die Verstärkung einer einzelnen innern Thätigkeit zugleich auf die Verstärkung einer andern.

Mit diesem Gesetz haben wir den Aufforderungen der Klassifikation genug gethan, indem wir alles auf eine Grundregel zurückführen. Allein diese Grundregel haben wir durch eine Induktion erhalten, welche die unbestimmte Vergleichung unzähliger oft sehr verwickelter Thatsachen voraussetzt, sie hat auch das unsichre und schwankende aller solcher Induktionen. Wir dürfen eben noch nicht hoffen, daß uns jeder ohne Ausnahme in unsrer Anordnung Beyfall giebt, mancher kann wenigstens meinen, daß es gleichgültig sey, ob man so oder so ordnen wolle. Oder wenn unsre Anordnung auch richtig ist: wie kommt dann nun dieses Gesetz in unsern Geist? sollen wir es mit Malebranche nur dankbar aus der ordnenden Hand des Schöpfers als einen eignen wohlthätigen Mechanismus in unserm Innern annehmen? oder läßt sich aus den Gesetzen der Organisation unsers Lebens ein Grund desselben aufweisen, und so seine Nothwendigkeit zeigen?

Nur wenn das letzte gelingt, können wir wirklich auf eine Theorie der Einbildungskraft Ansprüche machen. Das Gesetz der Verstärkung einer Vorstellung durch die andere, mit dem wir es hier zu thun haben, ist ein Gegensatz zu dem beym Gedächtniß vorgekommenen Gesetze der Schwächung derselben. Beyde beruhen auf dem Zusammentreffen der Vorstellungen in einem Lebenszustande und dem Verhältnisse ihrer Verwandschaft in Rücksicht ihres Ursprungs. Wenn eine Vorstellung

zu einer andern hinzukommt, so schwächt sie jetzt dieselbe, weil beyde sich in den gleichen Grad des Vermögens theilen müssen, sind sie aber erst beysammen gewesen, und die eine wird wieder verstärkt, so theilt sich dies auch der andern mit. Deswegen können wir vermuthen, daß beyde Gesetze auf einem ähnlichen Grunde beruhen mögen. Da zeigt sich denn weiter: ersteres ist nur ein einzelner Fall eines allgemeinen Gesetzes, beym zweyten veranlaßt uns die Erfahrung ebenfalls es allgemeiner zu bestimmen; das erste gilt für alle Thätigkeiten des Geistes, wiefern sie Theile einer einzigen sind, vielleicht wird es sich mit dem zweyten auf ähnliche Art verhalten; endlich das erstere folgt unmittelbar aus den Grundgesetzen aller innern Thätigkeit überhaupt, sollte sich nicht eben da auch das zweyte begründen lassen? Vergleichen wir nun, so findet sich: das bloße Beysammengewesenseyn innerer Thätigkeiten soll nach Verhältniß ihres mehr oder weniger verwandten Ursprungs aus den Vermögen des Geistes die Ursach seyn, warum nachher die eine die andere wieder verstärkt. Dadurch ergiebt sich folgende Theorie. Die einzelnen verschieden scheinenden Thätigkeiten, welche der Geist zugleich äußert, gehören doch in Einer Handlung desselben zusammen, die Verstärkung eines Theils dieser Thätigkeit ist also zu gleicher Zeit verhältnißmäßige Verstärkung dieser ganzen Thätigkeit, das heißt, innere Thätigkeiten wirken mehr oder weniger nach dem angegebenen Gesetze auf einander, je nachdem sie in einer Handlung des Geistes zusammen gehören. Gleichzeitige Aeußerungen eines Geistesvermögens können sehr verschieden scheinen, sie gehören doch in einer Lebensäußerung in einer Einheit der Handlung zusammen. Hören, sehen und fühlen als

Thätigkeiten derselben äußern Sinnlichkeit sind sehr verschieden, aber sie fallen doch in einer Thätigkeit meines Anschauens zusammen, und vereinigen sich in der mathematischen Anschauung desselben Gegenstandes im Raume. Die Begierde zu reiten, und die Begierde ein Buch zu lesen sind sehr verschieden, treffen sie aber zugleich zusammen, so vereinigen sie sich als Bestimmungsgründe des nämlichen Entschlusses, wo eine die andere überwinden wird. Eine solche Einheit der Handlung findet für die ganze Lebensäußerung des Geistes in jedem Augenblick statt. Der Geist, das Ich ist dasselbe eine Subjekt aller seiner Thätigkeit, und vereinigt für jede Zeit seine ganze innere Thätigkeit in einen Mittelpunkt. (Die Vorstellung dieser innern Verbindung alles mannichfaltigen zu Einer Thätigkeit ist aber wieder dadurch schwierig, daß wir sie nicht anschaulich machen können, weil der innere Sinn keine rein anschauliche Form des gegebenen seiner Objekte hat.) In dieser Einheit der Handlung in aller meiner jedesmaligen Thätigkeit liegt nun der Grund aller Gesetze der Association. Alle meine gleichzeitigen oder sich ununterbrochen folgenden Vorstellungen, Lustgefühle und Begehrungen fallen in einer Handlung des Ich zusammen, und zwar um so näher, je näher sie in Rücksicht des Vermögens verwandt sind, aus dem sie fließen. Wird nun irgend ein Theil dieser Handlung wieder verstärkt und neu belebt, so verbreitet sich diese Verstärkung verhältnißmäßig über die ganze Einheit dieser Handlung, und zeigt nun vor der innern Wahrnehmung die Erscheinungen der Association. Es fällt in die Augen, daß, wenn wir nun umgekehrt von der Theorie zur Erfahrung gehen, gerade die erfahrungsmäßig aufgefundenen Grundbestimmungen

auch die ersten Folgerungen aus der Theorie sind. Zusammentreffen in einem Lebenszustand als zugleich oder in ununterbrochener Abfolge bestimmt zuerst, daß gewisse Thätigkeiten in einer Handlung des Geistes zusammengehören; diese Einheit der Handlung muß aber jetzt noch bestehen, wenn sie jetzt eine verhältnißmäßige Wiederverstärkung bewirken soll, daher die zweyte Regel des verhältnißmäßigen Einflusses jenes früheren Lebenszustandes auf den jetzigen; endlich verwandtere Thätigkeiten associiren sich leichter als weniger verwandte, weil sie in einer engeren Einheit meiner Handlung zusammengehören. Die Gesetze der Verstärkung der innern Thätigkeiten durch Association sind also eigentlich Gesetze des Spiels meiner Lebensthätigkeiten unter einander, sie sind die Gesetze der Belebung unsers ganzen Innern durch die erhöhte Thätigkeit irgend eines einzelnen Theils. Jeder kleinste Anstoß verbreitet seine Schwingungen verhältnißmäßig über mein ganzes inneres Leben. So wird die Association eins der folgenreichsten Gesetze der ganzen innern Erfahrung; durch sie wird mit der Belebung einer Vorstellung zugleich die ganze Thätigkeit des Geistes aufgeregt. Die Wirkung des Gesetzes erstreckt sich darin nicht nur auf die innere Wahrnehmung, sondern es werden viele dunkle Vorstellungen durch sie mit angeregt, ohne daß dies bis zur Wahrnehmbarkeit hinlänglich wäre. Unsre Associationen entwickeln sich mit der Geschichte unsers innern Lebens, und bilden sich täglich mit ihr fort, in ihnen liegt fast die ganze innere Bildung unsers Geistes, von ihnen hängt großentheils Geschicklichkeit, Talent und Genie, Klugheit, Dummheit und Narrheit ab.

§. 34.

Aus diesen Grundgesetzen lassen sich nun leicht eine Menge einzelner Regeln ableiten. Ich nenne hier nur die allgemeinsten und folgenreichsten.

Für die Association durch bloße Gleichzeitigkeit ist die Verbindung des Wortes in der Sprache mit dem Gedanken das beste Beyspiel, indem die ungleichartigsten Vorstellungen, die bloße Empfindung eines Lautes und allgemeine Begriffe des Verstandes nie ohne einander zur Erinnerung kommen, sobald sie erst ein Paar mal verbunden gewesen sind. Für die Wirkung der ununterbrochenen Zeitfolge ist das auswendig lernen der nächste Beleg. Diese beyde liegen unmittelbar im Grundgesetz. Vom Einfluß der Gewohnheit wollen wir besonders sprechen. Dann ist noch das Gesetz, daß ähnliche Vorstellungen sich einander wieder erwecken und die Rückerinnerung zu erwähnen.

Die Association ähnlicher Vorstellungen folgt zum Theil schon aus dem Gesetze der Verwandschaft, im allgemeinen aber auch aus dem der Gleichzeitigkeit. Vorstellungen sind ähnlich, wenn sie gleiche Theilvorstellungen haben, z. B. Tugend und Recht sind ähnlich, indem beyde ein Verhältniß meiner Handlung zum Sittengesetz ausdrücken. Hier werden nun die gleichen Theilvorstellungen nach dem Grundgesetz wirken, und daher diejenigen verstärken, mit denen sie früher zu gleicher Zeit da waren. Unter diese gehören denn auch die andern Nebenvorstellungen, welche mit ihr die ähnliche Vorstellung ausmachten. Aehnliche Vorstellungen können sich also wieder erwecken, wenn die bewirkte Verstärkung hinlänglich ist. Ich denke z. B. an Platon als Philosophen, dadurch an Philosophie überhaupt, und so

fällt mir auch Spinoza ein. Durch diese Associationsweise wird es allein möglich, witzig zu seyn, indem z. B. beym Wortspiel eine Bedeutung eines Wortes schnell auf alle andern führt, oder überhaupt bey einem vorkommenden Verhältniß uns viele ähnliche Verhältnisse einfallen.

§. 35.

Das allgemeinste Phänomen der Wiederverstärkung der Vorstellungen ist endlich die Rückerinnerung. Rückerinnerung ist eigentlich mit der allgemeinen Erscheinung der Wiedererweckung der Vorstellungen einerley, denn sie ist das Bewußtseyn einer Vorstellung als einer schon da gewesenen, die wiederhohlte Wahrnehmung derselben. Den Unterschied der Vorstellungen der Erinnerungskraft von denen der reproduktiven Einbildung im allgemeinen macht nur das, daß ich mir nicht immer eben einer bestimmten vergangenen Vorstellung wieder bewußt bin, sondern die Rückerinnerung an vorige Lebenszustände mehr oder weniger unbestimmt durch die Menge der Bilder gleichsam verwischt wird. Jeder einzelne Zug in Traum und Dichtung, oder wenn ich z. B. nur Mensch oder roth im allgemeinen denke, so ist das eigentlich immer Rückerinnerung, wir nennen aber gewöhnlich nur die einfachsten Fälle so. Bey diesen kommt in der Rückerinnerung noch etwas über das bloße Wiederbewußtseyn hinzu, nämlich das Bewußtseyn, daß und wie eine innere Thätigkeit schon da gewesen ist. Dieses erfordert schon die Verbindung des mannichfaltigen der innern Thätigkeiten, deren ich mir bewußt bin, in der Zeit durch produktive Einbildungskraft. Diese Wahrnehmung des mannichfaltigen in der Zeit, das Be-

wußtseyn der Zeitbestimmung unsrer Thätigkeiten kommt eben bey der Rückerinnerung erst zu Stande. Sonst würden wir gleichsam mit unserm ganzen Bewußtseyn immer nur in einem Augenblicke der Gegenwart leben. In der Rückerinnerung werde ich mir nämlich bewußt, daß etwas ist und doch auch nicht ist, das heißt, daß etwas gewesen ist. Z. B. ich bin mir bewußt meines Lesens im Homer, und doch auch, daß ich nicht in ihm lese: dies kann ich nur vorstellen durch das, ich las ihn, durch das Verhältniß einer vergangenen Zeit oder der Zeitfolge meiner Zustände überhaupt, deren ich mir hier durch Rückerinnerung bewußt werde.

Man denke aber ja nicht, daß aus dem Begriffe, daß etwas sey und doch auch nicht sey, sich analytisch die Vorstellung des nach einander befindlichen, und eben so wenig auch aus einer analogen Vorstellung für den Raum, daß etwas und noch etwas anders existire, die Vorstellung des neben einander befindlichen sich ableiten lasse. Denn diese liegt vielmehr schon unmittelbar in den Bedingungen unsrer Anschauung zu Grunde, und zeigt uns erst die Möglichkeit von jenen Verbindungen der produktiven Einbildungskraft, welche wir ohne das aus bloßen Begriffen nie würden erhalten können. Es wird hier nicht der Ursprung dieser Form der Anschauung, sondern nur ihre Anwendung erklärt, die Art wie sie zum Bewußtseyn, nämlich zur innern Wahrnehmung kommt. (Die hier gerügte Verwechselung liegt allen eigenthümlichen Erklärungen der Theorie des Vorstellungsvermögens, allen Deduktionen der Wissenschaftslehre und allen Konstruktionen der Identitätsphilosophie zu Grunde. Das erzeugende Princip der Natur ist hier nur die Verlegenheit des konstruirenden, sich die Natur vor-

zustellen. Diese Verlegenheit ist der Grund, der ihn berechtigt, z. B. zu seiner Identität Duplicität, Selbsterkenntniß des Absoluten, Potenzen u. s. w. hinzu zu postuliren.)

Erinnerungskraft ist dasjenige, was gemeinhin Gedächtniß genannt wird. Deswegen nannten wir früher die Reihe unsrer bestimmten oder unbestimmten Rückerinnerung, d. h., die Reihe der Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft in ihrer unwillkührlichen Entwickelung eben den gedächtnißmäßigen Gedankenlauf. Es steht sich hier überhaupt in unserm Innern entgegen der gedächtnißmäßige Gedankenlauf durch Association und der logische Gedankenlauf durch willkührliche Reflexion. Daher der Konflikt zwischen Verstand und Gedächtniß, der in der Erfahrung so oft bemerkt wird. Unser jedesmaliges Bewußtseyn muß sich zwischen dem einen und andern theilen, beyde können sich also einander gegenseitigen Abbruch thun. Daher kann z. B. der Verstand der Rückerinnerung wenig nachhelfen. Wenn man sich noch so sehr bemüht, sich auf etwas zu besinnen, was einem gerade nicht einfällt, so erreicht man seinen Zweck selten, man muß lieber von einer solchen Vorstellung absehen, und nur von Zeit zu Zeit flüchtig auf sie zurückkommen, denn die willkührlichen Vorstellungen des Verstandes stören den ruhigen Ablauf der Vorstellungen des Gedächtnisses. Menschen, die wenig Verstand haben, sonst aber eben nicht schwach sind, besitzen gewöhnlich ein starkes aber freylich oft unnützes Gedächtniß, indem der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Associationen vom logischen der Reflexion wenig unterbrochen wird, und so der ganze Grad ihres Bewußtseyns ersteren zukommt. Dagegen haben witzige Köpfe meist

ein schwaches Gedächtniß aus dem nämlichen Grunde; der ernstere denkende Kopf aber muß beydes in vorzüglichem Grade vereinigen. Die Erinnerungskraft fordert drey verschiedene Fähigkeiten des Geistes, etwas ins Gedächtniß zu fassen, im Gedächtniß zu behalten und sich auf etwas zu besinnen. Alle drey in vorzüglichem Grade vereinigt machen eigentlich erst ein starkes Gedächtniß aus. Gewöhnlich finden sie sich nicht alle beysammen in vorzüglichem Grade, indem sie zu sehr verschiedenen Geistesanlagen gehören. Die Fassungskraft hängt großentheils von der Aufmerksamkeit und dadurch mittelbar von der Reflexion und dem Verstande ab. Gut fassen und schnell fassen ist aber noch zweyerley. Leicht und schnell zu fassen ist ein Eigenthum eines lebendigen, beweglichen Geistes, zeigt aber weniger von Stärke des Geistes; dagegen ist langsam fassen und treu aufbehalten eher mit Stärke verbunden. Das Behaltungsvermögen ist das, was wir in engerm Sinn Gedächtniß nannten, gut zu behalten ist eine vorzügliche Geistesanlage, indem es von innerer Gesundheit des Geistes zeugt, leider aber hilft es wenig ohne das Vermögen sich zu besinnen. In dem Vermögen sich leicht zu besinnen, zeigt sich das Gedächtniß zunächst im Leben, dies giebt den Anschein von Gelehrsamkeit und Fleiß, und ist die nützlichste von allen zur Erinnerung nöthigen Fähigkeiten; für Genie, Geist und Verstand aber leicht auch die gefährlichste, indem sie die Herrschaft der Association über die Reflexion beweist. Wer sich gar zu leicht und viel auf das besinnt, was er gehört und gelernt hat, der kann vor lauter Citaten und Reminiscenzen nicht zum Selbstdenken kommen, er weiß zu allem etwas schönes zu sagen, aber immer nur, indem er fremde Gedanken wie-

verhohlt, nie oder selten aus eignen Mitteln. Für jemand, der eine so äußerst willfährige Besinnung hat, hält es daher schwerer, seinen Geschmack und sein Urtheil auszubilden, denn sie erspart ihm immer die Mühe zu denken durch die schon fertig liegenden fremden Gedanken, die sie ihm unterschiebt. Die Besinnungskraft beruht ganz auf der Association der Vorstellungen, an sie muß sich daher eigentlich die Gedächtnißkunst wenden, welche ein gutes Gedächtniß bilden will. Sie wirkt durch Gewohnheit auf eine zweckmäßige Leitung der Association, indem sie im einzelnen eine zweckmäßige Begleitung zu bewirken sucht, im Ganzen aber vorzüglich auf eine innere Anordnung der Vorstellungen, auf innere Ordnungsliebe hinwirkt.

In der einfachsten Weise ist die Rückerinnerung eine neue Belebung eines früheren Lebenszustandes in seinen Thätigkeiten, aber so einfach bleiben die Verhältnisse im wirklichen Spiel unsrer Gedanken nie. Die Association führt uns auf das bestimmte frühere nur unvollständig zurück, (sie läßt bald die genauere Zeitbestimmung, bald die einzelnen örtlichen Verhältnisse u. s. w. verbleichen,) und sie vereinigt viele Erinnerungen in eine. Dadurch wird alle Erinnerung mehr oder weniger unbestimmt, indem wir uns theils des Ganzen ohne alle seine Theile, theils gewisser vielen Einzelnen gehörender Theilvorstellungen ohne die einzelnen Ganzen erinnern. In diesem unbestimmt werden der Erinnerungen besteht die Abstraktion. Vermittelst der Abstraktion aber bildet die Einbildungskraft alle die Vorstellungsarten, mit denen sich Traum, Dichtung und Denken von der einzelnen Wirklichkeit der Sinnesanschauungen losreißen. Wir wollen diese Verhältnisse erst bey der Un-

tersuchung des logischen Gedankenlaufes (§. 58. u. f.) weiter verfolgen.

*f. psych. Anthropol. §7.

§. 36.

Gewohnheit heißt der Einfluß, welchen die Wiederhohlung derselben aktiven oder passiven Zustände irgend eines Wesens auf die künftige Wiederentstehung dieses Zustands hat, und dieser Einfluß besteht in der größern Leichtigkeit, womit dieselben Veränderungen später wieder erfolgen. Diese Gewohnheit ist ein so allgemeines Gesetz, daß ihr Gebiet nicht nur das ganze innere Leben ist, sondern auch noch ein großer Theil der äußern Natur. Die Macht der Gewohnheit erstreckt sich durch die ganze Natur, so weit Leben oder ein Analogon des Lebens, so weit Organisation verbreitet ist. Pflanzen und Thiere gewöhnen sich, der menschliche Körper ist der Wirkung der Gewohnheit unterworfen, und der Geist wird großentheils von ihr beherrscht, im Leben des Einzelnen eben so, wie in den großen gesellschaftlichen Verhältnissen. Der allgemeinste Grund dieses Einflusses der Gewohnheit ist leicht anzugeben. Das wiederhohlte Auffallen von Wassertropfen wäscht den härtesten Stein aus, denn so gering die Wirkung des einzelnen Tropfens ist, so bleibt sie doch dem Steine eingedrückt, und jede neue summirt sich mit ihr zu einem größern Erfolg. So im allgemeinen: wo eine Ursach eine bleibende Wirkung hinterläßt, und die Ursach öfters wiederkehrt, da wächst nothwendig die Größe der Wirkung nach und nach immer mehr an, und damit zeigt sich der Einfluß der Gewohnheit.

Aus allen diesen Wirkungen der Gewohnheit wollen wir hier nur ihren Einfluß auf das Vorstellen näher un-

tersuchen. Da gelten zwey Gesetze überall, wo Gewohnheit auf eine Organisation wirkt. Nämlich erstens passive Veränderungen werden durch die Gewohnheit immer schwächer, der äußere Eindruck so wohl als Reiz auf den Körper, als auch als Anregung für den Sinn verliert durch Gewohnheit seine Gewalt, denn das Moment der Gesundheit giebt jedem Organismus eine Kraft der Selbsterhaltung, womit er dem äußern Eindruck reagirt, und diese wird durch Gewohnheit immer wachsen. Zweytens, aktive Veränderungen werden durch Gewöhnung immer leichter erfolgen, oft auch dadurch an Stärke gewinnen, indem durch die Wiederholung die anfangs entgegenstehenden Hindernisse allmählich vernichtet werden. So muß es sich verhalten bey körperlichen Angewöhnungen des Menschen, passiv bey dem Einfluß des Klima, oder bey Speisen und Getränken, aktiv bey körperlichen Uebungen, beym tanzen, fechten, voltigiren. So verhält es sich auch innerlich passiv, indem Schmerz und Vergnügen und jeder sinnliche Eindruck durch die Gewohnheit schwächer wird, aktiv, indem innere Thätigkeiten durch Gewohnheit immer leichter gemacht werden, wie Denken, Dichten, Abstrahiren oder was sonst.

Für diese innere Wirkung der Gewohnheit und der Uebung können wir aber noch ein bestimmteres und bedeutenderes Gesetz aufstellen, worauf ich hier vorzüglich aufmerksam machen will. *Die innere Wirkung der Gewohnheit geht immer auf das Verhältniß der Reflexion zur Association, auf das Verhältniß des logischen Gedankenlaufes zum gedächtnißmäßigen*, welches wir vorhin schon bemerkt haben. *Die Gewohnheit*

wirkt hier immer auf Zurückziehung des willkührlich thätigen Verstandes zu Gunsten der Association. Alle Uebung, alles Lernen besteht hier in einer Lenkung der Association durch Gewohnheit nach Zwecken des Verstandes, wodurch seine unmittelbare Thätigkeit nach und nach aufgehoben wird; alle Verwöhnung dagegen besteht in einer Uebermacht der Associationen, worin sich diese den Zwecken des Verstandes entzogen haben.

Der schwächere Eindruck, den sinnliche Affektionen nach und nach im Geiste machen, beruht, so weit er nach den innern Thätigkeiten bestimmt wird, darauf, daß sie alsdann unsre Aufmerksamkeit, welche so viel zur Belebung unsrer innern Thätigkeit beyträgt, gar nicht mehr reizen, also weniger beachtet werden, und so die Einbildungskraft durch keinen willkührlichen Anstoß ins Spiel setzen. Dagegen wirkt etwas unerwartetes, welches eine Gewohnheit unterbricht, weit stärker auf uns als sonst, indem hier plötzlich die Aufmerksamkeit gereizt, und dadurch Verstand und Einbildungskraft in Thätigkeit gesetzt werden.

Ferner die innere Wirkung der Gewohnheit auf unsere Thätigkeiten beruht ganz augenscheinlich darauf, daß eine Thätigkeit uns mechanisch wird, daß wir in Rücksicht derselben keinen äußern Anstoß brauchen, und nicht über das Einzelne derselben erst nachdenken dürfen, sondern daß sich alles gleichsam von selbst ergiebt. Dies läßt sich beym auswendig lernen oder beym Erlernen irgend einer Fertigkeit leicht bemerken. Es kommt hier immer darauf an, sich in Rücksicht einer Handlung nur im allgemeinen zu bestimmen, im einzelnen aber den mit stetem Bewußtseyn seiner Thätigkeit sich äußernden Ver-

stand außer Aktivität zu setzen, und dann die Handlung nur durch die Association der Vorstellungen erfolgen zu lassen, wo sie dann durch einen nothwendigen Mechanismus fortgetrieben wird, und nicht den Unterbrechungen und Fehlgriffen des willkührlich thätigen Verstandes ausgesetzt bleibt. So lang ich z. B. im lesen, schreiben, voltigiren noch bey jeder einzelnen Bewegung an mich denken muß, wie ich es zu machen habe, so lang habe ich eine Kunst oder ein Kunststück nicht in meiner Gewalt. Es trifft hier dasselbe Verhältniß ein, nach dem ein Nachtwandler im Schlafe größere Geschicklichkeiten beweist, als er wachend im Stande ist, nach dem der einfache Naturinstinkt Thiere oft fleißiger arbeiten läßt als Menschen der künstliche Verstand, indem der einfache Mechanismus der sich selbst überlassenen Association regelmäßiger wirkt, als die einer fremden Regel folgende Willkühr des Verstandes.

So ist es also eigentlich nur ein besonderer Einfluß auf die Association, in dem sich innerlich die Gewohnheit zeigt, sie giebt kein eignes positives Princip zur Einbildungskraft hinzu, sondern die Gesetze der Association sind die alleinigen Grundgesetze ihres reproduktiven Vermögens. Das Gesetz der Gewohnheit in seiner besondern Anwendung auf die Vorstellungen ist nur ein besonderer Fall der Association der Vorstellungen. Es heißt nämlich: Je öfter und mit je größerer Lebhaftigkeit Vorstellungen in einem Lebenszustande beysammen gewesen sind, desto leichter erwecken sie sich wieder aufs neue. Diese Formel folgt unmittelbar aus dem Grundgesetz und ist von weiter Anwendbarkeit. Nicht nur die Association einzelner Vorstellungen, sonder vorzüglich auch

gewisse Associationsweisen im allgemeinen werden uns dadurch geläufiger. Für sich würde es sehr schwer seyn, sich durch ein Wort einen Gedanken zu merken, aber die Gewohnheit zu sprechen macht uns diese Verbindungsart zu einer der geläufigsten von allen. Oder nach dem Grundgesetze der Einheit der Handlung müßte der Einfluß des Interesse, das wir an einer Vorstellung nehmen, sehr schwach seyn, um diese Vorstellung zu verstärken. Durch die Uebung von Jugend auf gelangen wir aber dahin, daß meistentheils die besondere Lebhaftigkeit einer Vorstellung mit von unsrer willkührlichen Aufmerksamkeit auf dieselbe abhängt.

c) Von der produktiven Einbildungskraft.

§. 37.

Für die Geschichte unsrer Erkenntnisse ist die Eintheilung alles unsers Wissens seinem Ursprunge nach in historisches durch Erfahrung, mathematisches durch reine Anschauung und philosophisches durch Begriffe sehr wichtig. Hier gehört das erstere seinem Ursprunge nach der Sinnesanschauung, das andere der produktiven Einbildungskraft, das dritte, (wenn man die Worte nicht mißversteht) der Reflexion. Die produktive Einbildungskraft hat ein eignes Gebiet mit scharfgezeichneten Gränzen in unserm Wissen, es ist das Gebiet der reinen Mathematik nach ihrem ganzen Umfange, oder das Gebiet der anschaulichen Verbindung. Ihr Gebiet liegt zwischen dem Sinne und dem Verstande mitten inne, dadurch und durch die vielen Mißverständnisse ihrer producirenden Thätigkeit in der Spekulation wird uns die genauere Untersuchung dieses Vermögens vorzüglich nothwendig.

Wir fanden gleich bey der Betrachtung der äußern Sinnesanschauungen eine gewisse vereinigende Anschauung, durch die wir eigentlich erst die Vorstellung der Dinge außer uns erhalten, welche nicht in der Empfindung enthalten ist, sondern allen Empfindungsweisen zugleich zu Grunde liegt, und macht, daß wir durch die eine und andere denselben Gegenstand erkennen. Durch diese vereinigende Anschauung wird uns nämlich die Erkenntniß der Körper als Materie im Raume und in der Zeit. Wenn wir das einzelne Haus, den einzelnen Baum oder was sonst erkennen, so beziehen wir uns immer auf diese verbindende Anschauung, in der wir den nämlichen Gegenstand festhalten, die Empfindung, durch die er uns erscheint, mag nun dem Ohr, dem Auge oder der Betastung gehören. Wir sahen ferner, daß die einzelne Empfindung mich den Gegenstand nur erkennen läßt nach dem, was er für mich den anschauenden Geist ist, jene vereinigende Anschauung hingegen zeigt ihn uns so, wie die Gegenstände außer uns in ihrem Verhältnisse gegen einander sind.

Bey der Betrachtung des innern Sinnes fanden wir weiter, daß die innere Empfindung nur ein zu Grunde liegendes Selbstbewußtseyn zur Anschauung eigner Thätigkeiten bestimmt; die vereinigende Anschauung zeigt sich hier nur in dem zur innern Anschauung hinzukommenden Verhältniß zur Zeit.

Alle einzelnen Sinnesanschauungen enthalten also ein unmittelbar gegebenes mannichfaltiges, welches in Raum und Zeit als verbunden angeschaut wird. Jene zur Empfindung erst hinzukommende vereinigende Anschauung enthält dagegen eine anschauliche Verbindung, anschauliche synthetische Einheit der Dinge in Raum und

Zeit. So ist sie das Eigenthum der produktiven Einbildungskraft.

Es kommen in der vollständigen Anschauung als sinnlicher Erkenntniß immer drey Bedingungen zusammen, erstlich die Empfindung, zweytens Beziehung der Anschauung in der Empfindung auf die Vorstellungen von Raum und Zeit, (wozu beym innern Sinn noch die Beziehung auf das Selbstbewußtseyn kommt) und drittens Verbindung oder synthetische Einheit des in der Anschauung gegebenen mannichfaltigen vermittelst der Beziehungen desselben auf die Vorstellungen von Raum und Zeit. Diese Konstruktion der Gegenstände in den Raum und in die Zeit giebt die anschauliche Vorstellung von Dauer, Größe, Gestalt, Lage, Entfernung, das heißt, die Vorstellung der figürlichen synthetischen Einheit der Gegenstände, oder des mathematischen in unsrer Erkenntniß.

Was wir also hier näher zu betrachten haben, sind erstens die Vorstellungen von Raum und Zeit selbst, und dann die Konstruktion der Gegenstände in den Raum und die Zeit oder die figurliche synthetische Einheit.

Philos. Anthrop. § 128.

§. 38.

Abstrahiren wir von allen einzelnen Verschiedenheiten des mannichfaltigen in der Anschauung, so bleibt uns in den Vorstellungen von Raum und Zeit für sich, so wie ersterer der Geometrie zu Grunde liegt, nichts übrig als die Vorstellung eines gleichartigen mannichfaltigen in durchgängiger Verbindung. Die Anschauungen werden in der Empfindung vereinzelt gegeben, aber jeder liegt die Vorstellung von Raum und Zeit

zu Grunde, und dadurch kommt erst Einheit und Verbindung in dasselbe. Diese Vorstellungen sind mancherley Untersuchungen mit vielem Streite unterworfen worden, wir müssen in ihrer Beschreibung größtentheils Kant in der Kritik der reinen Vernunft folgen.

1) Beyde Vorstellungen von Raum und Zeit werden unwillkührlich bey allen unsern Anschauungen mit vorgestellt, so daß wir, indem wir sie immer bey unsern anschaulichen Vorstellungen mit finden, nicht einmal von ihnen abstrahiren können. Wenn wir uns ein Ding denken wollen, das nirgend wo ist, also ein Daseyn unabhängig von der Vorstellung des Raumes, so bleibt uns dafür eine bloße Idee übrig, wir können die Vorstellung gar nicht anschaulich machen, eben so wenig können wir uns irgend eine anschauliche Vorstellung von einem Daseyn machen, welches unabhängig von der Zeit ist. Wir können uns alle Dinge vor unsrer Vorstellung aus Raum und Zeit hinausdenken, aber Raum und Zeit selbst weg zu denken sind wir nicht im Stande, unser Anschauungsvermögen ist durchaus an diese Vorstellungen gebunden.

2) Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind selbst Anschauungen und keine allgemeinen Begriffe, denn ihr Gegenstand ist ein einzelner und unmittelbar in der Vorstellung derselben gegeben. Es giebt nur einen Raum und nur eine Zeit. Räume und Zeiten sind nur Theile dieses einen Raumes und dieser einen Zeit. Wir stellen zwar mannichfaltige Vorstellungen in ihnen, aber niemals durch sie als Merkmale vor. Den Raum schauen wir äußerlich selbst an, die Zeit können wir zwar unmittelbar nicht selbst anschauen,

indem wir nur in ihr überhaupt uns unsrer Vorstellungen bewußt werden, und sie nicht gegenwärtig seyn kann, da sie eine stetige Folge der Gegenwart selbst enthält; aber wir können alle ihre Verhältnisse bildlich im Raume durch die Bewegung in einer geraden Linie anschauen.

3) Wir werden uns der abgesonderten Anschauung von Zeit und Raum nur bewußt durch Abstraktion von allem einzelnen mannichfaltigen in der Sinnesanschauung. Sie bleiben aber alsdann nicht als allgemeine Begriffe, sondern als ursprüngliche, nothwendige, anschauliche Bestimmungen übrig, welche weit über das gegebene der einzelnen Anschauungen, von denen wir abstrahiren, hinaus gehen. Denn ihre Vorstellung in abstracto erweitert sich in der Vorstellung einer unbegränzten Vergangenheit oder Zukunft und in der Vorstellung einer unendlichen Weite bis zur Vorstellung eines gegebenen Unendlichen. Den Raum stellen wir uns unmittelbar als eine gegebene unendliche Größe vor, die Vorstellung desselben kann also nicht durch die einzelne Sinnesanschauung, welche jederzeit endlich ist, gegeben seyn. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet zwar nur, daß alle bestimmte Größe in der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zu Grunde liegenden Zeit möglich sey; aber doch muß auch hier die zu Grunde liegende Zeit unbegränzt seyn, ihre Vorstellung ist also eben so wenig durch die einzelne Sinnesanschauung gegeben, sondern beyde Vorstellungen müssen im Geiste schon ursprünglich aller Sinnesanschauung zu Grunde liegen. Für diese Vorstellungen giebt es zwey widerstreitende Ansichten in unsrer Erkenntniß, eine mathematische der unmittelbaren Anschauung und eine philosophische

der Reflexion über ihre Möglichkeit. In der unmittelbaren mathematischen Vorstellung sind diese Anschauungen die evidentesten von allen unsern Erkenntnissen. Hier kommt zu ihrer Unendlichkeit auch noch die Stetigkeit aller ihrer Theile hinzu, nach welcher kein Theil in ihnen der letzte ist, jede Dauer und jede Länge ins unendliche theilbar ist, und diese Eigenschaften liegen uns da gleichsam klar vor Augen. Sobald wir aber darüber zu reflektiren anfangen, so scheint uns in dieser Unendlichkeit, Stetigkeit und formellen Leerheit ein Widerspruch zu liegen. Raum und Zeit in abstracto stellen gleichsam einen einzelnen Gegenstand in der Anschauung dar, ohne etwas existirendes zu enthalten. Dies rührt aber daher, weil das existirende selbst jederzeit nur in der einzelnen Sinnesanschauung gegeben wird, Raum und Zeit in abstracto vorgestellt also nur eine leere Form der Verbindung des in der Anschauung gegebenen existirenden enthalten können. Das heißt, die Vorstellungen von Raum und Zeit sind ursprüngliche und nothwendige Formen der Sinnlichkeit selbst, welche innerhalb unsrer Erfahrung der Vernunft als ihr immer zukommende Vorstellungen zugeschrieben werden müssen. Wir haben es aber hier überhaupt nur mit der evidenten mathematischen Ansicht dieser Anschauungen, mit einer bloßen Beschreibung derselben zu thun, so wie sie in unserm Gedankenlauf vorkommen, die philosophischen Schwierigkeiten können erst später erörtert werden.

4) Die Vorstellungen von Raum und Zeit kommen in den meisten Bestimmungen mit einander überein. Sie enthalten beyde die Anschauung eines mannichfaltigen gleichartigen in nothwendiger Verbindung. Ihr Gebrauch in der Erfahrung ist daher, daß durch sie

die figürliche synthetische Einheit alles gegebenen mannichfaltigen möglich wird. Die Art der Verbindung des mannichfaltigen ist in beyden Vorstellungen ganz die nämliche, sie unterscheiden sich einzig in der Art des mannichfaltigen. Deswegen können wir uns auch alle Verhältnisse der Zeit im Bilde einer geraden Linie vorstellen.

In Rücksicht dessen aber, was hier verbunden wird, enthält die Zeit als Form der Sinnlichkeit überhaupt eine anschauliche Verbindung der Existenz der Dinge, sie enthält die Möglichkeit der Veränderung oder vom Seyn und Nicht-seyn desselben Dinges, indem dies beydes nach einander statt finden kann; aber sie enthält nicht unmittelbar eine Verbindung mannichfaltiger Gegenstände, eine solche wird uns nur durch das neben einander im Raume anschaulich. Beyde haben ein Mannichfaltiges Außer einander in Verbindung, dies ist bey der Zeit das nach einander der Existenz, beym Raume das neben einander der Gegenstände außer uns. Anstatt des Raumes ist für den innern Sinn das reine Selbstbewußtseyn die Form der Vorstellung seines Gegenstandes, welche aber keine Anschauung ist. Die gebräuchliche Benennung, die Zeit ist die Form des innern, der Raum des äußern Sinnes, ist nicht richtig; die Zeit bezieht sich ganz gleichmäßig auf den Sinn überhaupt, und dem Raume entspricht für das Innere nur das Selbstbewußtseyn mit seiner Vereinigung aller innern Veränderungen im einen Ich.

§. 39.

Auf diese Weise liegen die Vorstellungen von Raum und Zeit als Formen einer anschaulichen Verbindung

allen unsern Sinnesanschauungen zu Grunde. Ueber sie muß nun noch eine eigne Selbstthätigkeit der Einbildungskraft hinzukommen, um die einzelnen Sinnesanschauungen durch die figürliche Synthesis der mathematischen Anschauung hierin zu konstruiren. Um die Organisation dieses Vermögens verstehen zu lernen, müssen wir erstlich aus der bisherigen Beschreibung der Vorstellungen von Raum und Zeit den Satz noch einmal heraus heben: Die Anschauungen von Raum und Zeit entspringen nicht durch die Empfindung und deren Sinnesanschauungen, sondern aus einer Grundbestimmung des Geistes, welche nicht erst durch die Empfindung gegeben wird, und die Anschauung derselben unterscheidet sich als reine Anschauung von aller Sinnesanschauung. Zweytens müssen wir diesem Gesetz das andere an die Seite stellen: Die Dinge werden uns in der Sinnesanschauung, so wie uns die Verhältnisse unmittelbar zum Bewußtseyn kommen, nicht als in Zeit und Raum konstruirt, sondern nur unter den Bedingungen einer jederzeit möglichen Konstruktion derselben in Zeit und Raum gegeben, die Konstruktion selbst thut die Einbildungskraft erst in den Vorstellungen der figürlichen Verbindung oft sogar willkührlich hinzu.

Das erste Gesetz wird eben so bewiesen, wie wir die Ursprünglichkeit des reinen Selbstbewußtseyns gezeigt haben. Die Vorstellungen von Raum und Zeit können nicht zugleich mit der Empfindung dem Geiste gegeben werden, obgleich sie erst bey Gelegenhet der Empfindung

zum Bewußtseyn kommen, denn sie beziehen sich erstlich auf jede in der Empfindung gegebene Anschauung und dann auf das Ganze aller dieser Anschauungen, so daß sie die zerstreuten einzelnen Gegenstände derselben als Gegenstände einer Welt mit einander verbinden. Außerdem können wir hier aber noch den neuen Grund hinzuthun, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit in ihrer Unendlichkeit, Stetigkeit und Nothwendigkeit weit über das in aller Sinnesanschauung gegebene hinaus gehen, sie müssen also aus einer ursprünglichen Beschaffenheit des Geistes entspringen, und durchaus unabhängig von allem einzelnen der Empfindung statt finden. Jede Sinnesanschauung ist nur auf den Augenblick ihrer Gegenwart beschränkt, durch sie erkennen wir nur Thatsache und das unmittelbar wirkliche. Dagegen ist die Anschauung von Raum und Zeit eine reine Anschauung, welche viel weiter geht. Die Schärfe der mathematischen Zeichnung, Punkt, Linie und Fläche des Geometers, die Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes und der Zeit sind gar keine Gegenstände der Beobachtung, der Erfahrung, der Sinnesanschauung, sie können sich nur vor einer ganz andern, der reinen Anschauungsweise zeigen. Die Gewißheit, mit der wir rückwärts in die Vergangenheit, vorwärts in die kommende Zukunft schauen, die Gewißheit, mit der wir hinter jeder Gränze von der Erweiterung des Raumes über sie hinaus überzeugt sind, kann gar nicht der Sinnesanschauung gehören, denn in der liegt nichts davon, sie kommt einzig der reinen Anschauung der produktiven Einbildungskraft zu, welche nicht nur auf das einzelne wirkliche beschränkt ist, sondern sich in jeder Lehre der reinen Mathematik zur Anschaulichkeit allgemeiner Ge-

setze erweitert. Eben mit dieser reinen Anschauung legt sich die Einbildungskraft der Mathematik zu Grunde, und bestimmt dadurch die Eigenthümlichkeit des mathematischen Wissens, welche wir die Konstruktion ihrer Begriffe nennen. Die Nachweisung im einzelnen Beyspiel läßt uns hier die Möglichkeit des Begriffes im allgemeinen, und die Nothwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes erkennen. Durch die Betrachtung des einzelnen Zahlenbeyspiels überzeuge ich mich von der Nothwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes der Rechnung, durch die Betrachtung der einzelnen Figur an der Tafel von der Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze der Zeichnung. s. psych. Anthropol. 1. §29. p. 106.

Das zweyte Gesetz war: Wenn gleich Raum und Zeit als allgemeine Gesetze jeder Sinnesanschauung zu Grunde liegen, so wird doch vor der innern Wahrnehmung die Konstruktion der Gegenstände einer Sinnesanschauung nicht mit der Empfindung zugleich gegeben, sondern sie kommt erst durch Einbildungskraft hinzu. Hier ist es freylich einleuchtend, daß wir in abstracto mit den Vorstellungen von Figur und Dauer, so wie die Mathematik sie braucht, ganz willkührlich umgehen können, indem wir uns nach Belieben geometrische Zeichnungen entwerfen, aber in der wirklichen Anwendung auf die Dinge außer uns scheint diese Vorstellung gewöhnlich dem Sinne und nicht einer eignen Einbildungskraft zu gehören. In der That sind aber alle unsre Vorstellungen von Gestalt, Größe und Entfernung, kurz alle Vorstellungen der figürlichen Verbindung nichts als eine lebendige Geometrie, welche wir ohne darauf zu achten beständig im Leben mit Selbstthätigkeit anwen-

den. Diese eigene Thätigkeit der Einbildungskraft wird durch folgendes deutlicher werden.

Würden mit dem Mannichfaltigen, welches bey der Empfindung in der Anschauung vorgestellt wird, zugleich die Verbindungen dieses mannichfaltigen in Raum und Zeit vor dem Bewußtseyn gegeben, so würden die Gegenstände in der Sinnesanschauung auch sogleich schon als in Raum und Zeit konstruirt enthalten seyn, und nicht nur unter der Bedingung einer möglichen Konstruktion oder Zusammenordnung desselben stehen, welche wir hinterher erst hineintragen müssen. In jeder Wahrnehmung eines Gegenstandes müßte dieser in Rücksicht der zur figürlichen Verbindung in Raum und Zeit gehörigen Prädikate bestimmt seyn. Gestalt, Entfernung und alle Verhältnisse der Lage eines Dinges im Raume müßten schon aus jeder einzelnen Wahrnehmung sich abnehmen lassen. Eben so auch für die Zeitbestimmung. Dies ist aber nicht der Fall, sondern diese Bestimmungen können wir erst aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen durch Reflexion erhalten. Es findet ein Unterschied zwischen der Apprehension als dem ersten Auffassen der Anschauung und dem Anerkennen des Gegenstandes in ihr statt. Dies können wir uns in solchen Fällen deutlich machen, wo die Sinnesanschauung nicht zulangt, um die mathematische Anschauung des Gegenstandes vollständig zu machen, oder wo unser willkührliches Urtheil zwischen die Sinnesanschauung und die wirkliche figürliche Verbindung der Einbildungskraft tritt.

Bey der Zeitbestimmung ist es überhaupt einleuchtend, daß der Sinn sie nicht mit giebt, sondern daß sie erst Urtheil fordert, indem wir, ohne die Uhr in der

Hand zu haben, oder nach der Sonne zu sehen, kaum um die Dauer einer Viertelstunde bestimmt wissen. Bey der Konstruktion im Raume meinen wir wohl gewöhnlich Größe, Lage und Entfernung ungefähr mit zu sehen, in vielen Fällen aber läßt sich die Anschauung doch nicht vollenden, oder wir irren uns gar, und können daraus finden, daß die Vorstellung doch von unsrer Selbstthätigkeit und von unserm Urtheil abhängt. Im Raume können wir uns die mannichfaltigen Verhältnisse mannichfaltiger Gegenstände nach zwey Dimensionen oder an einer Fläche vorstellen, die dritte Dimension ist die Dimension der Entfernung von mir, was ich also von einem Standpunkte ansehe, und ohne sich kreuzende Bewegung, wogegen ich nicht in Bewegung bin, das ist mir nur hinlänglich zur Konstruktion in zwey Dimensionen und nicht nach Länge, Breite und Dicke gegeben. Daher z. B. die Möglichkeit eines Gemähldes, welches mir auf einer Fläche eine ganze Gegend darstellt, so wie ich sie von einem Standpunkt aus sehe. Eben so unsre Vorstellung vom gestirnten Himmel, da wir unsre Bewegung in Rücksicht der Sterne nicht wahrnehmen, so setzen wir nur Lichtpunkte gestreut auf die Fläche einer hohlen Halbkugel, würde hingegen hier die Konstruktion im Raume durch den Sinn mit gegeben, so müßten wir die Sterne als Weltkörper, und alle Verhältnisse des Weltgebäudes mit einem Blicke anschauen.

Noch deutlicher wird die Sache dadurch, daß wir in diesen Vorstellungen dem Irrthum unterworfen sind, dadurch, daß optischer Betrug oder überhaupt sogenannte Sinnentäuschung statt finden kann. Die beyden Sinne, vermittelst welcher wir zur mathematischen Anschauung

gelangen, sind vorzüglich die Betastung und das Gesicht. Von beyden giebt es mehrere bekannte Fälle der Täuschung. Für die Betastung ist das bekannteste, wenn man eine kleine Kugel zwischen zwey über einander geschlagene Finger faßt, und auf einer harten Unterlage hin und her rollt. Blickt man weg, so meint man zwey Kugeln zu fühlen, zwischen denen man durchgreift, und das deshalb, weil jeder Finger nur eine halbe Kugel fühlt, wir aber diese durch die Einbildungskraft wegen der ungewöhnlichen Lage der Finger nicht zusammen, sondern auseinander konstruiren, und so aus jeder Hälfte eine eigne Kugel entwerfen, anstatt sie zu einer zu vereinigen. Für das Auge sind viele Fälle bekannt. Wir sehen oft einen Gegenstand aus der Ferne für etwas anders an, als was wir nachher finden, wir irren uns in Rücksicht seiner Größe und Entfernung. Ein andermal sehen wir ein Gemählde für ein Basrelief an, ja bey einem grau auf grau gut schattirten Gemählde können wir bestimmt die Distanz nehmen, in welcher unser Urtheil noch unbestimmt bleibt, ob wir etwas wirklich erhöhtes oder etwas gemahltes sehen. Aehnlich ist der Fall mit geometrischen Figuren von Körpern, die wir durch Gewohnheit auf den ersten Anblick nicht als flache Zeichnung, sondern gleich als Körper willkührlich anschauen, und wo wir uns Gewalt anthun müssen, sie als bloße Ebene zu betrachten. Noch bekannter sind die größere Erscheinung des Mondes am Horizont als hoch am Himmel, und das größer scheinen der Gegenstände in Nebel und Dämmerung. Endlich das Auffallendste von allem ist, daß wir eigentlich eine doppelte etwas verschiedene Anschauung der Dinge durch die Augen erhalten, indem das eine Auge anders sieht als das andere, wir

vereinigen dies aber gewöhnlich auf der Stelle nur zu einer mathematischen Anschauung. In der Physiologie wird bey der Betrachtung der Korrelation des Auges mit der ihm entsprechenden Empfindung und Sinnesanschauung gewöhnlich gefragt: Wie kommt es, daß wir die Gegenstände aufrecht sehen, da doch das Bild auf der Netzhaut umgekehrt liegt? und wie kommt es, daß wir mit zwey Augen nur ein Bild sehen? Die richtige Antwort auf ersteres ist: jene umgekehrte Lage findet nur für die Vergleichung des Bildes im Auge mit den Gegenständen draußen statt; wir sehen aber nicht durch diese Vergleichung, sondern nur durch das Bild für sich, in diesem sind alle gegenseitigen Verhältnisse richtig, die genannte Schwierigkeit findet also gar nicht statt. In Rücksicht des zweyten aber wird jetzt von vielen Physiologen das Faktum selbst abgestritten, sie behaupten, wir bekämen im gewöhnlichen Zustand der Augen nicht zwey, sondern nur eine Empfindung. Nur wenn der gesunde schielt oder der schielende die Axen parallel richtet, bekomme er zwey Empfindungen, dann sehe er aber auch doppelt. Die Erklärung wird so gegeben. Die Sinnesanschauung entspricht nicht unmittelbar der Reizung der Netzhaut, sondern dem in das Gehirn fortgepflanzten Eindruck auf den Sehehügel. Jedem Sehehügel entspreche die eine Hälfte des Gesichtsfeldes, und bey Thieren, deren beyde Augen einen gemeinschaftlichen Theil des Gesichtfeldes haben, vorzüglich also beym Menschen diene die Kommissur der Sehenerven dazu, um diese Verdoppelung in den Sehehügeln auszugleichen. Zum Belege führt man die Beobachtung an, daß die Hemiopie, (eine Krankheit, in der der Kranke jeden Gegenstand, den er ansieht, nur halb sehen kann) von Lähmung oder

Verhärtung des einen Sehehügels herrühre. Diese Beobachtung stimmt aber nicht mit der versuchten Erklärung. Nach letzterer müßte es im genannten Falle dem Kranken vorkommen, als könne er nur ein Auge brauchen, und nicht so, wie es wirklich geschieht. Nicht das Gesichtsfeld überhaupt, sondern das halbe Gesichtsfeld jedes einzelnen Auges für sich ist verdunkelt. Auch giebt es andere Versuche, die genau entscheiden, daß sich die Reizungen beyder Augen für den gemeinschaftlichen Theil des Gesichtsfeldes nicht früher vereinigen, als sie der Empfindung entsprechen, z. B. sonst müßte man, wenn man das eine Auge ganz mit einem durchscheinenden blauen, das andere mit einem durchscheinenden gelben Glase bedeckt, am einen Ende gelb, in der Mitte grün, am andern Ende blau sehen, was aber nicht geschieht, sondern beyde Scheiben des blau und gelb liegen scharf begränzt neben einander. Eben so, wenn man gegen das Licht gekehrt die Augen zumacht, eins so bedeckt, daß man schwarz sieht, das andere aber das roth des durchscheinenden Augenliedes sehen läßt, so liegen wieder beyde Scheiben ohne Vermischung neben einander. Der Sinn giebt uns also allerdings für jedes Auge ein eignes Bild, und die Vereinigung macht sich nur die Einbildungskraft.)

Unser Satz würde überhaupt weit einleuchtender seyn, wenn wir nicht durch Gewohnheit lernten die Konstruktion des gegebenen mannichfaltigen weit eher zu Stande zu bringen, als sie durch das im einzelnen Falle unmittelbar gegebene wirklich bestimmt ist. So zeichnen wir uns z. B. beym ersten Anblick aus dem unbestimmtesten Farbenspiel Häuser, Berge, Wälder, Flüsse, eine ganze Gegend — wo wir, wenn der Stoff uns unbekannt

wäre, aus demselben gar nichts zu erkennen vermöchten.

Dies wird denn auch die Ursach alles optischen Betrugs und aller Täuschungen durch den Sinn, indem wir in unsre Anschauung beym ersten Auffassen weit mehr legen, als in dem, dessen wir uns wirklich bewußt sind, noch liegt. Z. B. die Größe des Mondes ist in der bloßen Anschauung desselben beym Anfang gar nicht bestimmt, ich sehe ihn nur unter einem gewissen Sehewinkel, durch welchen sich seine Größe erst bestimmen läßt, wenn die Entfernung bekannt wäre. Allein ich habe mir angewöhnt, beym Anblick eines Gegenstandes mir gleich auch eine gewisse anschauliche Vorstellung von seiner Größe und Entfernung nach einer ungefähren Schätzung zu entwerfen — in der findet denn auch Irrthum statt.

§. 40.

Mit alle diesem wird es denn also deutlich seyn, daß unsre Vorstellung der figürlichen synthetischen Einheit großentheils von der willkührlichen Reflexion abhängt, und nicht in der Empfindung mit gegeben wird. Nun müssen wir aber auch die Sache wieder gerade umkehren, und von der andern Seite zeigen, daß diese Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft doch unmöglich von der willkührlichen Reflexion abhängen können, denn nur dadurch kann der Widerspruch einer gewissen idealistischen falschen Vorstellung gehoben werden. Wären diese Vorstellungen durch unsre Willkühr bestimmt, so könnten sie uns nicht Anschauungen einer Welt außer uns geben, sondern nur Vorstellungen einer von uns selbst gemachten, erdichteten Ordnung der

Dinge. Die so eben nachgewiesene Selbstthätigkeit der produktiven Einbildungskraft hat viele Philosophen eben auf einen solchen widersinnigen Idealismus hingetrieben, der zu gar keiner Wahrheit mehr gelangen könnte.

Diese unsre beyden Auseinandersetzungen müssen die Theorie der produktiven Einbildungskraft nach entgegengesetzten Seiten gegen einseitigen Empirismus und gegen einseitigen Rationalismus rechtfertigen. Die empirische Philosophie fand in diesen mathematischen Anschauungen den ersten und augenscheinlichsten Widerspruch gegen ihren Grundsatz, daß alles unser Vorstellen nur Modifikation des Empfindens sey. Man findet bey ihr, vorzüglich bey Condillac, viele Versuche, diese Schwierigkeiten zu überwinden, und die Vorstellungen von Raum und Zeit selbst nur aus den Verhältnissen der Empfindungen zu erklären. Diese alle werden aber nicht gegen eine deutliche Unterscheidung unsrer reinen Anschauungsweise, (z. B. bey geometrischen Konstruktionen) von der empirischen in der Empfindung aufkommen, denn wir können uns doch nicht durch Gewohnheit aus Empfindungen die nothwendigen Ueberzeugungen von Dingen bilden, die durch Empfindung gar nicht wahrgenommen werden, wie z. B. die Gesetze über scharfe Zeichnungen von Linien und Winkeln ohne allen Fehler. Auf der andern Seite misbraucht wieder der Rationalismus die Unabhängigkeit dieser Vorstellungsart von der Empfindung, und die willkührliche Thätigkeit dieser Einbildungskraft für seine einseitigen Ansichten. So will z. B. Schelling alle Wahrheit dieser Erkenntnißweise ableugnen, und stellt sie als ein bloß imaginirtes Spiel unsrer Vorstellungen vor, von dem sich der

Philosoph zu befreyen habe. Dagegen müssen wir wieder die unmittelbare Nothwendigkeit der Mathematik in Schutz nehmen. Wie sollen wir aber den Widerspruch dieser zwey Behauptungen der Willkührlichkeit und des unwillkührlichen dieser Vorstellungen aufheben?

Man nennt dieses Vermögen wegen seiner Selbstthätigkeit wohl gar schaffende Einbildungskraft, aber so mächtig ist sie nicht. Niemand kann vor Irrthum und Fehler so sicher seyn, als wer zu schaffen vermag, denn der giebt seinen Geschöpfen die Regel des Daseyns ja selbst, wer will ihn also des Fehlers zeihen. Wir aber fehlen mit unsrer produktiven Einbildungskraft oft genug, wie der optische Betrug ausweist, oder ein andermal ist die Erkenntniß nicht hinlänglich bestimmt, um die Konstruktion zu vollenden, wir mußten uns mit einer halben Konstruktion z. B. bey der Zeichnung der Sterne an das Himmelsgewölbe behelfen. Diese Einbildungskraft ist also weit entfernt eine schaffende Kraft zu seyn. Ihr wahres Wesen läßt sich eben aus dem zuletzt bemerkten deutlich machen. Wenn die willkührliche Thätigkeit bey der Konstruktion der figürlichen Verbindung des Irrthums und der Unvollständigkeit geziehen werden kann, so kommt es hier auf zwey verschiedene Regeln an, nach denen unsre Vorstellungen erfolgen. Nach der einen Regel versucht unsre Einbildungskraft mit oft willkührlicher Thätigkeit sich eine Vorstellung von der Konstruktion der Dinge in Raum und Zeit zu machen, dabey erkennt sie aber noch ein anderes Gesetz der Wahrheit an, nach welchem diese Konstruktion eigentlich zu machen sey, welches sie aber zuweilen nicht vollständig zu erreichen vermag, in Rücksicht dessen sie zuweilen gar fehlt.

Wohin gehören nun diese beyden Regeln? Wir werden ihr Verhältniß verstehen, wenn wir auf das Gesetz des innern Sinnes Rücksicht nehmen: Das Vorhandenseyn der Thätigkeiten im Geiste ist mit dem Bewußtseyn derselben nicht einerley, es muß erst noch ein eignes Verhältniß zum Vermögen der Selbsterkenntniß hinzukommen, damit wir das wirklich in uns finden, was sonst nur dunkel in uns ist. Dieses Vermögen der Selbsterkenntniß ist seiner Grundlage nach innere Sinnlichkeit, wird aber durch den Einfluß des Willens in der Reflexion zur vollständigen Selbstbeobachtung ausgebildet. Eben so, wie wir bey der Association der Vorstellungen von dem, was sich unmittelbar vor dem innern Sinne zeigte, zu dem tiefer liegenden Gesetz der reproduktiven Einbildungskraft übergehen müssen, so müssen wir nun auch hier bey der produktiven Einbildungskraft unterscheiden, was dem innern Wiederbeobachtungsvermögen und was der zu Grunde liegenden beobachteten Erkenntniß gehört. Die Schwierigkeit ist aber hier, daß wir die Selbstbeobachtung gerade auf ihrem Uebergang vom innern Sinne zur Reflexion treffen. Der Ausdruck produktive Einbildungskraft ist dem gemäß zweydeutig. Wir können darunter verstehen das Vermögen mathematische Anschauungen von Raum und Zeit und der figürlichen Verbindung der Dinge in ihnen, zu haben, oder auch bloß das Vermögen dieser mathematischen Anschauungen, so wie sie in der Vernunft liegen, uns nur wieder bewußt zu werden, sie in uns wahrnehmen zu können. Nach der ersten Bedeutung als unmittelbares Vermögen der mathematischen Anschauung ist sie eine ursprüngliche Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft, das Vermögen der anschaulichen Einheit und Verbindung

selbst, wodurch wir die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit besitzen, und in welchem auch das Gesetz aller figürlichen Verbindung enthalten ist. Die Theorie dieses Vermögen können wir erst später in der Theorie der Einheit und Verbindung vollenden. Nach der andern Bedeutung hingegen allein kommt ihr die willkührliche Thätigkeit zu, durch die wir uns der einzelnen figürlichen Verbindungen bewußt werden, indem die Selbstbeobachtung sich zum Theil noch des innern Sinnes bedienen kann, oft aber auch der Reflexion bedarf. Die wissenschaftliche mathematische Erkenntniß ist die auf Regeln gebrachte Beobachtungskunst der produktiven Einbildungskraft, durch sie können wir uns am leichtesten orientiren, wie wir etwas unmittelbar schon in der Vernunft gegebenes nur wieder auffinden und beobachten. Für das unmittelbare Vermögen können wir hier sagen: Wer Gegenstände nur aus zwey Standpunkten gesehen hat, in dessen Geist ist (bis auf die Gränze der Mangelhaftigkeit seiner Augen) die ganze Konstruktion derselben nach Größe, Lage und Entfernung vollständig. Dies läßt sich jedem deutlich machen, der nur ein wenig Geometrie versteht. Denn von einem Standpunkt zum andern habe ich kommen müssen, ich kenne also ihre Entfernung, und sie mag so klein seyn als sie will, so habe ich hier eine bekannte Standlinie, von deren beyden Endpunkten sich gerade Linien nach jedem Gegenstand unter einem bestimmten Winkel anlegen; ich kenne also für die Lage jedes Punktes, den ich aus zwey Standpunkten angesehen habe, zwey Winkel und eine Seite aus einem Triangel, dessen Spitze jener Punkt ist, seine Entfernung und Lage ist also in meiner unmittelbaren mathematischen Anschauung gegeben. Wir können sagen: es liegt in

unsrer Vernunft, durch zwey Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntniß der Größe, Entfernung und verhältnißmäßigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe, nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begränzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Gränze zu messen vermag. Wer nur wenigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der besäße in der unmittelbaren dunkeln Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse wie jene. Die Ueberlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion.

Auf diese Weise verschwindet ganz das widersinnige, welches in manchen Ansichten von der produktiven Einbildungskraft liegt. Ihre willkührliche Thätigkeit giebt uns keine neuen Erkenntnisse, sondern läßt uns nur solche bemerken, welche unmittelbar schon in uns liegen. Ihr zu Grunde liegt aber ein unmittelbares Vermögen der mathematischen Anschauung, welches mit einer ursprünglichen Selbstthätigkeit die Form an unsre Anschauung giebt, in den Anschauungen von Raum und Zeit und dem Gesetze der figürlichen Verbindung.

f) Die Einbildungskraft in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen.

§. 41.

Die Erscheinungen in der innern Natur, die wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuschreiben, sowohl im Denken als im Dichten gehören ihr meist in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen. Reproduktive und produktive Einbildung sind aber von ganz verschiedenem

Ursprunge. Die erste ist eigentlich das Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes, denn ihr gehört die Gedankenassociation, und durch diese wird eigentlich das ganze unwillkührliche Spiel der Vorstellungen bewegt. Die produktive Einbildung hingegen giebt einen ganz neuen Antheil zur Erkenntniß in der mathematischen Anschauung hinzu. Wie kommt es nun, daß diese zwey Vermögen, deren Ursprung so verschieden ist, doch in so genaue Vereinigung kommen, und fast immer in unserm Innern mit einander spielen? Dadurch, daß die reproduktive Einbildungskraft durch das Spiel ihrer Associationen zum Abstraktionsvermögen, oder zur schematisirenden Einbildungskraft wird. Durch das Spiel der Associationen werden die Vorstellungen aus ihren ersten Verbindungen herausgerissen, es entsteht Trennung in ihnen, wir stellen bloße Theile aus gegebenen Erkenntnissen wieder vor, wir erhalten bloße Vorstellungen, problematische Vorstellungen, die nicht schon Erkenntnisse sind. Die Vernunft ist unmittelbar immer Erkenntnißkraft, sie stellt das Daseyn bestimmter Gegenstände oder allgemeine Gesetze vor, unter denen dieses steht. Durch die abstrahirende Association hingegen werden einzelne Vorstellungen aus diesen Erkenntnissen getrennt, und kommen so für sich zum Bewußtseyn. Dadurch erhalten wir die freyen Vorstellungen, welche wir als Bilder in der Dichtung oder als Merkmahle im Denken anwenden können, ohne an die strenge Regel der anschaulichen Erkenntniß gebunden zu seyn. So erhalten wir in den anschaulichen Einbildungen von Gegenständen, ohne ihre Gegenwart, solche losgerissene Vorstellungen, welche nicht wie die unmittelbaren Sinnesanschauungen nur in diese bestimmte Erkenntnisse des

einzelnen Gegenstandes gehören, sondern mit denen wir im Denken und Dichten freyer spielen können. Die produktive Einbildung legt nun unmittelbar die Formen ihrer figürlichen Verbindung an die Gegenstände der Sinnesanschauungen selbst, nachher aber werden ihr auch eben so jene Bilder der Einbildung zugeführt, und nun giebt sie auch diesen ihre Formen, und vereinigt sich darin mit der reproduktiven Einbildungskraft in allem Denken und Dichten.

Das Vermögen zu abstrahiren oder Vorstellungen zu haben, welche nicht schon Erkenntnisse sind, gehört der reproduktiven Einbildungskraft, indem alle diese Vorstellungen bey dem unbestimmter werden der Erinnerungen durch Association aus dem Erkennen entspringen, seine bestimmteste Anwendung aber macht sich durch den Schematismus der Einbildungskraft, indem es uns die Schemate zu allgemeinen Begriffen liefert. Es giebt gewisse anschauliche Vorstellungen in uns, welche nicht auf einen bestimmten Gegenstand gehen, sondern eine unbestimmte Zeichnung schwebend zwischen vielen Bildern enthalten, welche der Bestimmung eines allgemeinen Begriffes entsprechen. Eine solche Vorstellung ist z. B. die eines Pferdes, eines Tisches, der Geschwindigkeit, der Zahl 7 überhaupt, vermöge deren ich denn im einzelnen Falle dieses bestimmte Thier als ein Pferd, dieses bestimmte Ding als einen Tisch, diese bestimmte Anzahl gerade als sieben anerkenne. Diese Vorstellung heißt ein Schema der Einbildungskraft, durch sie legt sich die Einbildungskraft vorzüglich dem willkührlich denkenden Verstande unter, wir werden sie daher erst beym logischen Gedankenlaufe näher kennen lernen. (§. 58. u. f.)

Die Vereinigung beyder Vermögen der Einbildungskraft macht sich also dadurch, daß die produktive ihre Formen auch an die Bilder der reproduktiven bringt, wie an Sinnesanschauungen, dann aber ihre figürlichen Verbindungen auch wieder den Gesetzen der Association unterworfen sind, wie alle Vorstellungen. Dieses vereinigte Spiel entlehnt den Stoff seiner Vorstellungen vom Sinne, kommt aber auch mit ihm in unserm Innern in Gegensatz, indem dem Sinne das Anschauen, ihm das Phantasiren gehört. Auf der andern Seite wird dies Spiel gleich von der willkührlichen Thätigkeit des Verstandes in Anspruch genommen und mannichfaltig modificirt, so daß sich hier die verwickeltsten Erscheinungen der innern Erfahrung zeigen.

Hier vereinigt sich sowohl im Denken als im Dichten immer die Association der reproduktiven mit der Kombination der produktiven Einbildungskraft. Die Association der Vorstellungen ist eins der wichtigsten Momente in unserm ganzen innern Leben. Dem Grade nach kann Charakter, Verstand, Geist, Einbildungskraft u. s. w. in einem Menschen stärker seyn als im andern, was aber wirklich der Art nach das Denksystem des einen, von dem des andern unterscheidet, ist fast einzig diese Association. Sie wird durch die ganze Geschichte unsers innern Lebens, durch kleines bis zum kleinsten eben wie durch das große in jedem Geiste auf eine andere individuelle Weise ausgebildet, und dadurch wird der individuelle Zug der Wünsche und Begierden, der Beurtheilungsweise und der Weltansicht des einzelnen bestimmt. Ihre Bestimmtheit und Reinheit macht zum großen Denker; ihre Reinheit, Stärke und Lebendigkeit zum Dichter, und die Uebermacht einzelner Associationen

über die willkührliche Thätigkeit des Verstandes giebt die fixe Idee des Wahnsinnigen. Wer da meint durch die Freyheit der Reflexion die Genialität unsrer Denker und Dichter in eine ganz andere höhere Sphäre zu erheben, der irrt gar sehr, es ist dasselbe Spiel der Associationen, was hier Systeme der Wissenschaft und ideale Schönheit, dort den gemeinsten Traum hervorgehen läßt, hier und dort beherrscht der gleiche Mechanismus innerer Naturgesetze unsern Gedankenlauf, die Freyheit des Verstandes reißt sich von diesem Mechanismus nirgends los, sie kann nur Associationen lenken und leiten, nie aber unabhängig von ihnen Gedanken oder Dichtung erzeugen. Diese Leitung der Association geschieht nun vorzüglich durch das Kombinationsvermögen, das heißt durch die der Willkührlichkeit des Verstandes unterworfene produktive Einbildungskraft. Das Kombinationsvermögen ist das allgemeinste Vermögen der willkührlich bestimmbaren mathematischen Anschauung, es macht seinen Einfluß bey allem Denken und Dichten geltend, und giebt der Mathematik selbst noch allgemeinere Gesetze als die allgemeine Arithmetik. Seine ersten Gesetze sind die allgemeinsten Gesetze der willkührlichen mathematischen Konstruktion: wir können dasjenige, was uns einmal in der Vorstellung gegeben ist, vor der Einbildung so vielmal wiederhohlt vorstellen, als wir wollen; wir können dasjenige, was uns in einer Ordnung gegeben ist, willkührlich vor der Einbildung in veränderter Ordnung vorstellen, und eine gegebene Größe in der Anschauung vor der Einbildung ohne Ende vermehrt und vermindert denken, d. h. den Postulaten der reinen Mathematik willkührlich nachkommen; denn die Arithmetik fordert jede gegebene Größe in Gedanken ohne

Ende zu vermehren, die Geometrie durch den unendlichen Raum gerade Linien zu ziehen und sie ohne Ende fort zu verlängern. Von diesen einfachen Elementen aus verbreitet aber die Kombination ihren Einfluß auf alles unser Denken und Dichten, ihre Verhältnisse verlassen uns nirgends, und haben daher in so mancher andern Wissenschaft, selbst in der Philosophie zuweilen die Hoffnung erregt, durch Mathematik ihre Räthsel zu lösen. Hier bleibt aber die Kombination doch an das allgemeine Gesetz der produktiven Einbildung gebunden, nur die Form figürlicher Verbindungen ist in ihrer Gewalt, jeder Stoff muß ihr erst gegeben werden, um ihm ihre Form anlegen zu können, und sie kann nirgends verschiedene Qualitäten durch einander erklären. Daher ist freylich in der Philosophie fast alles logische, alle Erklärung ihr Werk, sie kann aber nie das Princip hinzugeben, aus dem erklärt werden soll, sie enthält die Regel aller Involutionen und Evolutionen, aber verlangt erst einen gegebenen Zeiger zur Anwendung. Das Ganze aller menschlichen Erkenntniß ist die Involution für den Zeiger, der die Reihe aller Grundbegriffe enthält, und deren Evolutionen die Systeme aller Wissenschaften darstellen, aber nach Regeln der Zusammensetzung, welche nicht die allgemeinen des Variirens sondern eigenthümliche jeder Erkenntnißweise sind.

§. 42.

In der ganzen Zusammensetzung der innern Thätigkeiten für die Einbildungskraft erhalten wir den Unterschied, daß wir sie bald zum mittelbaren Erkennen im Denken, bald im bloßen freyen Spiele der Vorstellungen in der Dichtung brauchen. Das Denken

müssen wir im folgenden als Eigenthum des Verstandes näher untersuchen, hier bleiben wir also nur bey der Dichtung als dem nähern Eigenthum der Einbildungskraft stehen. Die Dichtung ist wieder unwillkührliche oder willkührliche. Das Vermögen der willkührlichen Dichtung heiße Dichtungskraft, die unwillkührliche heißt Traum und das Vermögen zu träumen Phantasie in der bestimmtesten Wortbedeutung.

Das freye Spiel der Vorstellungen, welches gar nicht auf Erkenntniß der Dinge ausgeht, ist eins der wichtigsten unter allen innern Phänomenen, und verbreitet seinen Einfluß über unser ganzes Leben. Fast jeder Mensch lebt im Dichten oder im Phantasiren. Wer nur so weit gebildet ist, daß er für Langeweile empfänglich wird, der spielt entweder selbst mit seiner freydichtenden Einbildung, oder wird ein Spiel seiner Phantasie. Langeweile zu haben ist nämlich schon ein Zeichen einer gebildeten Einbildungskraft. Der gemeine Mann kann, wenn er nichts zu arbeiten hat, mit Vergnügen halbe Tage lang stille liegen, ohne etwas bestimmtes zu denken. Hingegen jeder Gebildete verlangt das freye Spiel seiner Vorstellungen immer lebendig zu haben, er will im Ernst oder Spiel Unterhaltung haben, und ihn trifft die Langeweile, sobald er in eine Lage kommt, wo seine Einbildungskraft sich nicht zu beschäftigen vermag.

In dem freyen Spiele der Vorstellungen beschäftigt sich das Gemüth, indem es nicht nach Erkenntniß und Wahrheit sucht, sich nur innerlich mit sich selbst, es kommt daher vorzüglich mit Lust und Begierde in Berührung. Hier wird eigentlich Freude und Traurigkeit, Glück und Unglück eines Menschen bestimmt. Der enge Augenblick der Gegenwart ist nur der Vordergrund

einer weiten Landschaft, welche von der Einbildung in die Zukunft hinaus gezeichnet liegt, die bald von Hoffnung hell erleuchtet, bald von Furcht verfinstert wird. In diesem Hoffen oder Fürchten besteht der größte Theil vom Glücke unsers Lebens, und selbst in dem noch, was wir hoffen oder fürchten, dringt uns die Phantasie oft gegen das Interesse des Sinnes ihr eigenes Gesetz auf.

Schon in Rücksicht der Erkenntniß ist die Einbildungskraft in Streit mit dem Sinne, indem sie uns ihre Phantasien für Anschauungen unterschiebt im Schlafe, im Fiebertraum, bey Schärmern und bey philosophischen Träumern, denn unsre meiste Philosophie ist nur gedichtet, weil es leichter ist, mit Vorstellungen zu spielen als gesetzmäßig selbst zu denken. Aber noch größere Ansprüche macht sie über den Sinn in allem, was Lust und Begierde und unser Urtheil über den Werth der Dinge betrifft. Hier ist fast alles Glück der Menschen phantasirt. In dem, worauf die Erwartung im voraus gespannt war, werden wir meistentheils getäuscht, weil die Phantasie gleich zu hoch steigt, und es ihr zu leicht wird, alles schöner auszumahlen als die Wirklichkeit es liefern kann. Daher der Stolz aller Schwärmer in der Liebe oder in der Religion, mit dem sie jeden andern Genuß verachten und verwerfen; der ihrige beruht allein auf der Einbildung, sie geben ihn sich selbst, haben ihn so am sichersten, und weil sie seine Größe selbst bestimmen, wird er ihnen leicht weit größer scheinen, als alles, was der Sinn zu geben vermag. Doch auch dem, der nicht schwärmt, mißt die Phantasie das Glück und Unglück zu, sobald er sich vom ersten Instinkt losgemacht hat, und gutes und böses selbst zu vergleichen anfängt.

Sinn und Phantasie folgen dann widerstreitenden Gesetzen, und letztere verspricht das meiste. Der Sinn fordert nur Befriedigung des Bedürfnisses, und auf diese folgt Gleichgültigkeit; die Phantasie hingegen würdigt uns erst das Bedürfniß selbst, ihr eigentliches Element ist immer höhere Spannung für Hoffnung oder Furcht, wo der Genuß so lange sich selbst erhält und erhöht, als noch Steigerung möglich ist. Der Genuß der Phantasie geht auf Selbsterhaltung, die Befriedigung des Sinnes auf Selbstvernichtung aus. Die Hochzeit ist das Ende des Romans.

Die Einbildungskraft ist in Rücksicht der willkührlichen Dichtung bey verschiedenen Menschen sehr verschieden organisirt, sowohl in Rücksicht der Lebhaftigkeit als des Tones und der Stimmung aller ihrer Bildungen. Hier ist sie schnell und lebendig, dort langsam und kalt; hier fruchtbar und reich an Bildern, dort arm und leer; hier auf das düstere, dort auf das heitere und lachende gerichtet. Diese Unterschiede in Lebendigkeit, Ton und Stimmung des freyen Spiels der Dichtung haben vorzüglich großen Einfluß auf die Art, wie sich ein Mensch in der Gesellschaft zeigt. Geschmack und Geschmacklosigkeit hängen großentheils davon ab, ob die Einbildungskraft eines Menschen in ihren Bildungen den reinen Formen getreu bleibt, oder das ungestaltete liebt, ob sie das schöne oder statt des schönen nur das sonderbare sucht. Lebendigkeit und reine Stimmung in diesem Spiele der Vorstellungen trägt das meiste zur Liebenswürdigkeit in der Gesellschaft bey, die Lebendigkeit macht unterhaltend, die reine Stimmung der Einbildungskraft macht gefällig.

Das eigenste Gebiet der willkührlichen Dichtung ist endlich die schöne Kunst. Auf diesem Boden entsprossen und blühen alle Blumen der Schönheit, und das eben giebt diesem Vermögen seinen wahrsten Werth. Wie für das Denken Wahrheit, so ist für die Dichtung Schönheit das Gesetz. Dichten oder Komponiren kann ein jeder, aber schön zu dichten macht den Künstler. Jeder Meister irgend einer schönen Kunst, auch der Musik, der Mahlerey oder der Plastik kann ein Dichter genannt werden, denn gedichtete Komposition wird zu jedem Werk der schönen Kunst erfordert, und jeder Künstler muß seine Darstellung erst vor der dichtenden Einbildung auffassen, ehe er sie gleichsam außer sich hinstellen kann. Schöne Dichtung ist aber diejenige, in welcher die Natur der Kunst die Regel giebt, umgekehrt aber auch die Kunst der Natur. Jede Kunst fordert Regeln, nach denen sie verfährt. Jede andere Kunst, als Kunst des Verstandes, besitzt Regeln, die vorgeschrieben oder eingeübt werden können, schöne Kunst aber ist bloße Kunst der Einbildungskraft, ihre Regeln lassen sich weder lehren noch lernen, sondern nur die Natur des Künstlers giebt ihm durch das inwohnende Talent des Genies selbst erst die Regel, nach der er verfährt, er soll immer originell seyn. Auf der andern Seite aber sucht die Kunst in ihm, nicht in der Natur die Form, welche er darstellen will, sondern sie erzeugt sie selbst nach einer unaussprechlichen Regel, und stellt so ihr Ideal gleichsam als die Urform auf für alle Bildungen der Natur.

Das Talent, welches den Künstler macht, ist Stärke der Einbildungskraft, im Gegensatz ihrer bloßen Lebendigkeit; letztere giebt oft den Namen ohne die Sache; es gehört gehaltene Kraft der Einbildungskraft dazu, um

scharf zeichnen und das gezeichnete Bild fest halten zu können, und nicht bloß Vielfarbigkeit und leichte Beweglichkeit, welche den Dichterling macht. Die starke Einbildungskraft muß aber noch mit Idee verbunden seyn, um dem Künstler das Talent zu vollenden. In diesem sind zwey Vermögen vereinigt, das Vermögen, schöne Kompositionen zu schaffen, welches Genie heißt, und das Vermögen, die geschaffene Komposition auszusprechen, mitzutheilen, sie außer sich hin zu stellen, welches Geist genannt wird. Das Genie ist eigentlich das innere Wesen des Künstlers, es ist der höhere Genius, der ihn lehrt; aber ohne Geist, gleichsam den eignen Geist im Gegensatz jenes höhern, ist er nichts für andere, weil er seine Ideen nicht mittheilen kann. Man kann sagen, das Genie ist in jedem Künstler dasselbe, die verschiedenen Künste unterscheiden sich nur durch den aussprechenden Geist. Doch um das zweyte wesentliche Moment der Genialität zu bezeichnen, fehlt uns hier noch die ästhetische Idee und die Untersuchung unsrer Idee von der Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge. Erst da, wo wir dieses hinzu bringen können, läßt sich die hier angefangene Zeichnung vollenden.

Die unwillkührliche Dichtung war der Traum. Träume und einige mit ihnen verwandte Erscheinungen erklären sich leicht aus den allgemeinen Gesetzen der unwillkührlichen Dichtung, d. h., aus den Gesetzen der Association der Vorstellungen. In den wiedererweckten Vorstellungen sind nämlich die Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart, die Sinnesanschauungen selbst nur mit sehr verringerter Lebhaftigkeit, so wie sie im Gedächtniß fortwähren, wo sie durch die stets neu eindringenden Sinnesanschauungen immer mehr ge-

schwächt werden, und sich noch darin von jenen unterscheiden, daß diese durch eine stetig fortwährende Reizung unterhalten werden, dagegen die Einbildungen nur die Folge dieser Empfindungen sind, in der sich der Geist ganz selbst überlassen ist. Dadurch unterscheiden wir im gesunden, wachen Zustande leicht die Anschauung von der Einbildung. Befinden wir uns aber in Zuständen, wo wir keine unmittelbaren Anschauungen erhalten, oder wo durch Zufall die Einbildungen ungewöhnlich verstärkt werden, so werden die lebhaftesten Phantasien wieder die Farbe der Anschauung annehmen müssen, und uns mit der Gegenwart ihrer Gegenstände täuschen. Ersteres ist der Fall im Schlafe, daher entstehen die Träume, letzteres tritt besonders bey Krankheiten ein, wodurch Fieberphantasien, Visionen und Phantasmen entstehen. Manchen Menschen erscheinen diese Phantasmen schon im gesunden Zustande kurz vor dem Einschlafen im halben Schlummer, und zwar manchmal nicht ganz unwillkührlich, wenn nämlich beym Einschlafen die Empfänglichkeit der äußern Sinne schon abzunehmen anfängt, dieser Zustand eine Weile anhält, und nun lebhafte Phantasien den Anschauungen gleich kommen. Aus demselben Grunde wird die Phantasie in der Dämmerung und im Finstern besonders rege.

Wir träumen gewöhnlich nicht von demjenigen, was uns den Tag über am meisten beschäftigt hat, sondern eher von dem, was uns flüchtig einmal lebhaft einfiel, weil am Tage der logische Gedankenlauf den meisten Einfluß auf unsre Vorstellungen hat, welcher im Schlafe fast ganz vernichtet ist. (Wir träumen aber wohl in allem Schlafe. Ein fester Schlaf, in dem wir nicht ge-

träumt zu haben meinen, wird wohl nur ein solcher seyn, an dessen Träume wir uns nicht zu erinnern vermögen; daher meinen wir meist nur am Morgen zu träumen. Ein ganz traumloser Schlaf ist unwahrscheinlich, weil man nicht einsieht, was hier die Ursach einer Hemmung meiner Phantasie werden sollte.)

Zweytes Buch.

Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seiner Form nach.



Untersuchung
des logischen Gedankenlaufes
seiner Form nach.

Einleitung.

§. 43.

Die Geschichte unsers Erkennens kommt uns zum Bewußtseyn durch Sinnesanschauung in der Empfindung, durch gedächtnißmäßigen und durch logischen Gedankenlauf. Von diesen haben wir den letzten noch zu untersuchen. Wir unterscheiden ihn von dem andern erstlich durch die willkührliche Vorstellungsart der Reflexion, und dann durch die mittelbare logische Erkenntnißweise, wozu wir Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Wissenschaft brauchen. Mit der Untersuchung desselben ist es uns eigentlich um die genaue Kenntniß der Vernunft als Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft zu thun, wir wollen aber gleich nochmals erinnern, daß die Willkührlichkeit der Reflexion keineswegs mit dieser Selbstthätigkeit einerley sey. Eine eigenthümliche Selbstthätigkeit muß dem Geiste ursprünglich zukommen, sie ist eine Thätigkeit desselben, welche beharrlich in jedem seiner Zustände fortwirkt, dagegen gehen willkührliche in-

nere Thätigkeiten immer nur auf das veränderliche, sie enthalten die lebendigen nur von innen bestimmten Veränderungen meiner Thätigkeit im Gegensatz gegen solche, zu denen ich mich nicht unmittelbar bestimme, die Empfindungen sind.

Durch diese willkührlichen Bestimmungen der Reflexion besitzen wir nun das wahre Eigenthum des logischen Gedankenlaufes, die logische Vorstellungsart oder das Erkennen durch Denken. Wir sahen nämlich, daß uns die Einbildungskraft neben dem Dichten auf das Denken führte, eben indem sie bloße Vorstellungen von ihrem Verhältniß zur Erkenntniß frey machte, hier will nun der Verstand dieses bloße Vorstellen wieder auf das Erkennen zurückführen, und sucht gerade mit dem so erhaltenen mittelbaren Erkennen mehr zu erreichen, als sich durch das unmittelbare erreichen läßt.

Der Verstand stellt also hier dem unmittelbaren Erkennen durch Anschauung, wie es der Sinn lieferte, ein mittelbares diskursives Erkennen durch Denken entgegen, durch welches er uns eigentlich mehr zeigen soll, als der Sinn und die Einbildungskraft vermag. Dieses diskursive Erkennen müssen wir uns hier näher bekannt machen; es charakterisirt sich dadurch, daß wir hier nicht anschauen, sondern durch Wort und Sprache denkend erkennen. Wir brauchen dazu Begriffe, Urtheile, Schlüsse und wissenschaftliche Formen, vor allem aber zwey mittelbare Vorstellungsarten, wo Vorstellung durch Vorstellung vorgestellt wird, eine mittelbare Vorstellung durch Bezeichnung, und eine durch Merkmahle: Wort und Begriff kommen hier

in Anwendung. Wir wenden uns zunächst an die Beschreibung der Vorstellung und Erkenntniß durch Merkmahle, geben aber nur eine kurze Uebersicht, indem wir das eigene unserer Darstellung in einer besondern Schrift über die Logik rechtfertigen werden*).

*) Welches seitdem wiederhohlt geschehen ist.

Erster Abschnitt.

Beschreibung der logischen Erkenntnißweise.

a) Der Begriff.

§. 44.

1) Das Grundverhältniß der Vorstellung eines Begriffes ist das der Sphäre und des Inhaltes, welches vollständig durch Definition und Eintheilung vorgestellt wird. Wenn ich den Begriff, z. B. des Menschen oder der rothen Farbe denke, so enthält er den gleichen Theil in der Vorstellung bey jedem einzelnen Menschen oder rothen Ding, weswegen ich diesen Mensch oder roth nenne. Er ist ein allgemeiner gleicher Theil aller jener Vorstellungen, und ist in ihnen als Merkmahl enthalten, daher hat jeder Begriff eine Sphäre von Vorstellungen, denen er als Merkmahl zukommt, und einen bestimmten Inhalt, welcher ihm selbst zukommt. Soll nämlich der Begriff selbst wieder gedacht werden, so bestimme ich ihm andere Begriffe als Merkmahle, die seinen Inhalt ausmachen, z. B. indem ich sage, der Mensch ist das vernünftige Thier der Erde. So wird also ein Begriff vollständig gedacht nach seinem Inhalt, wenn ich ihn definire, nach seiner Sphäre, wenn ich ihn eintheile.

Durch dieses Verhältniß von Sphäre und Inhalt kommt Unterordnung von Gattung und Art, Klassifikation, Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine in unsre Vorstellungen.

2) Die mittelbare Vorstellungsweise im Denken der Begriffe nach Sphäre und Inhalt ist sich auf zweyerley Weise selbst nicht genug, indem ihre Aufgabe unvollendbar bleibt, wenn sie sich nicht wieder auf die unmittelbare anschauliche Vorstellungsweise stützt.

Erstlich, es käme zu gar keinem Denken, wenn wir nur denken wollten, denn alsdann müßte jeder Begriff durch die Definition seines Inhaltes vorgestellt werden. Diese Definition setzt ihren Begriff aus mehrern andern zusammen, deren jeder wieder definirt werden müßte und so ohne Ende fort. Wir stellen uns daher einen Begriff gewöhnlich gar nicht durch seine Definition, sondern nur durch ein Schema der Einbildungskraft vor.

Es ist ein unmittelbar anschauliches Schema, woran mich die Worte Mensch, Pferd, Baum, Bier zunächst erinnern, und welches ich bey der Vergleichung brauche, um einen Gegenstand als Mensch oder Pferd anzuerkennen. Es geht uns hier immer wie z. B. in der Geometrie, wo wir Hypotenuse erklären durch rechtwinklichtes Dreyeck, dieses durch Dreyeck, dieses durch Figur und Seite, dieses durch Fläche und Linie, bis wir endlich an Begriffe wie Fläche, Linie, Punkt, Richtung kommen, die wir keiner bedeutenden Definition mehr zu unterwerfen vermögen, die immer schematisch bleiben.

Zweytens, durch das Denken käme es zu gar keinem Erkennen, wenn wir nicht den Begriff erst auf das Daseyn des individuellen Gegenstandes der Anschauung bezögen. Durch Definition und Eintheilung erreichten wir nie das individuelle, sondern wir blieben immer nur beym unbestimmten allgemeinen. Setzen wir auch unsre Merkmale in der Definition noch so scharf und vielfach zusammen, so können wir doch die bloß numerische Vielheit ins unendliche durch bloßes Denken nicht überwinden. So genau ich alle Merkmahle eines Wassertropfens in der Beschreibung angebe, so kann ich mir doch immer unendlich viele solche Tropfen denken, die zur Beschreibung passen, so lang der einzelne nicht als individuell nach Zeit und Ort für die Anschauung bestimmt ist.

3) Jeder Begriff ist eine allgemeine problematische Vorstellung einer analytischen Einheit, in Trennung vorgestellt, aber immer in Beziehung auf Wiederverbindung, wodurch für sich nichts erkannt wird, aber wohl durch die Verbindung von Begriffen im Urtheil.

Begriffe als allgemeine Vorstellungen entstehen uns durch Vergleichung und Abstraktion, indem wir einzelne Theilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntniß heraustrennen, dadurch werden sie zu bloßen problematischen Vorstellungen, durch welche für sich noch nichts erkannt wird, die wir erst durch Zusammensetzung wieder zur Erkenntniß brauchen können, welches bey Begriffen im Urtheil geschieht.

Einem jeden Begriffe kommt also eine analytische Einheit zu, indem er die gleiche Theilvorstellung aus vielen einzelnen Vorstellungen ist, der Begriff Baum z. B. ist

das identische der Vorstellung, welches in jeder einzelnen Vorstellung von Eichen, Buchen, Tannen u. s. w. enthalten ist. Mit dieser analytischen Einheit hängt ihm immer noch die Form der Wiederverbindbarkeit an, welche wir im Satze der Bestimmbarkeit aussprechen: Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder nicht zu. Jeder Begriff läßt sich seiner bloßen Form nach entweder als Position oder als Negation, als A oder Non-A bestimmen, wo die Negation das Gegentheil des Begriffes heißt. Diese Entgegensetzung ist der einzige Unterschied zwischen Begriffen ihrer bloßen logischen Form nach, jeder andere trifft ihre Materie.

4) Die Vorstellung der Begriffe soll mittheilbar seyn, und die Erkenntniß durch Begriffe macht auf Allgemeingültigkeit Ansprüche.

Die Begriffe werden nicht als einzelne Vorstellungen eines denkenden Subjektes, sondern als Zusammenfassungen eines bestimmten zur Vorstellung von Gegenständen gehörigen Stoffes unterschieden. Sie sollen nicht als Bestandtheile in einem einzelnen Bilde der Phantasie, sondern als Theilvorstellungen in einer allgemeinen Erkenntniß angeordnet werden. Nicht subjektiv, ein einzelnes Bewußtseyn des Geistes, sondern objektiv, das Bewußtseyn um eine gewisse Bestimmung des Gegenstandes, heißt ein Begriff. Er gehört also zu einer Vorstellungsart, welche auf objektive Gültigkeit geht, und dabey Ansprüche auf eine Allgemeingültigkeit macht, welche durch das Anschauen nicht erreicht werden kann. Denn die Anschauung von dem, z. B., was ich eben jetzt vor mir sehe, hat jeder Einzelne nur für sich, und sie besteht selbst für mich vor meiner innern Wahrnehmung

nur als ein vorübergehender Zustand, in dem ich eben jetzt erkenne, ohne daß dieses Erkennen für sich eine Beziehung auf mein Erkennen überhaupt hätte. Hingegen mein Erkennen durch Begriffe, jeder allgemeine Begriff eines Menschen, Baumes gehört nicht nur zu einem einzelnen Zustand, in dem ich eben erkenne, sondern er enthält eine gewisse Bestimmung eines Gegenstandes im allgemeinen, welche ich in der Erkenntniß überhaupt ohne Rücksicht auf irgend einen einzelnen Lebenszustand anwenden kann. Der Begriff gehört nicht nur zu einem einzelnen empirischen Bewußtseyn, wie die Anschauung, und nicht nur einem einzelnen Subjekt, sondern er ist mittheilbar, und kann in mehrern Geistern derselbe seyn. Dagegen ist aber subjektiv, das einzelne Bewußtseyn, die Vorstellung eines Begriffes im einzelnen Fall verschieden, der eine denkt ihn deutlich, der andere nur klar, der dritte gar nur dunkel. Ich kann mir nämlich im einzelnen Falle einen Begriff nach dem Verhältniß von Sphäre und Inhalt durch Definition und Eintheilung also zusammengesetzt aus andern Merkmahlen vorstellen, dann ist die Vorstellung desselben deutlich, oder ich stelle mir ihn nur unmittelbar im Ganzen vermittelst eines Schema, aber doch abgesondert für sich vor, dann ist die Vorstellung von ihm nur klar, oder endlich, ich stelle ihn zwar vor, aber nicht in bestimmter Absonderung von andern Nebenvorstellungen, dann ist die Vorstellung von ihm dunkel. So denken wir die Vorstellungen von Ursach, Wirkung, Substanz, Eigenschaft bey unzähligen einzelnen Gegenständen als Theilvorstellung dunkel mit, und nur der Philosoph macht sie sich klar. Wir urtheilen gemeinhin über Tugend und Recht nur nach klaren Begriffen, der Philosoph

hingegen sucht eine deutliche Vorstellung durch Definition und Eintheilung.

b) Das Urtheil.

§. 45.

Wenn wir erkennen, so geschieht dies entweder durch Anschauung, oder durch Wort und Sprache im Denken. Hier ist das Urtheil die Erkenntniß, welche durch den grammatischen Satz ausgedrückt wird. Wir mögen nun dieses Urtheil als Erkenntniß durch Denken, oder als deutliche Erkenntniß beschreiben, so ist es immer die Erkenntniß von Gegenständen durch Begriffe, und diese letzte Bestimmung setzt uns schon in Stand, die allgemeinen Bedingungen der Form jedes Urtheils anzugeben.

Es soll hier ein Gegenstand durch Begriffe erkannt werden. Nun beziehen sich Begriffe auf die Erkenntniß von Gegenständen nur durch das Verhältniß dieser Erkenntnisse zu ihrer Sphäre. Es wird also zu jedem Urtheil erfordert:

1) Eine Vorstellung, wodurch ein Gegenstand erkannt wird, diese heißt Subjekt des Urtheils, und bestimmt dessen Form der Quantität nach.

2) Ein Begriff als Prädikat, in Rücksicht dessen Sphäre das Subjekt bestimmt wird, welche Form die Qualität des Urtheils ausmacht.

3) Wird in der Relation des Urtheils durch die Unterordnung des Subjektes unter das Prädikat eine Verbindung dieser beyden Vorstellungen gedacht, welche eigentlich dasjenige ist, was im Urtheil erkannt wird.

4) Bestimmt sich eine *Modalität* des Urtheils nach den subjektiven Vorstellungsgraden in denselben, so wie es sich vom bloßen Denken zum allgemein gültigen Erkennen erhebt.

1) Das erste ist also die Form des Subjektes, es soll im Urtheil nicht nur ein Begriff gedacht, sondern ein Gegenstand erkannt werden. Diese Form heißt die logische *Bezeichnung* des Urtheils. Ihr gemäß ist das Urtheil ein *einzelnes*, *partikuläres* oder *allgemeines*. Ein einzelnes nämlich, wenn eine unmittelbare Erkenntniß eines individuellen Gegenstandes im Subjekt steht, ein partikuläres oder allgemeines aber, wenn die Gegenstände im Subjekte nicht unmittelbar, sondern nur durch die Sphäre eines Begriffes vorgestellt werden, indem das Subjekt entweder nur von einem Theil der Gegenstände dieser Sphäre oder von der ganzen Sphäre spricht.

Die Ausdrücke: Alle Körper, und Einige Körper im Subjekt des Urtheils bedeuten also nicht nur den Begriff Körper, sondern entweder das Ganze aller derjenigen Gegenstände, oder nur einen Theil der Gegenstände, denen der Begriff Körper zukommt.

Die Bezeichnung ist daher eine wesentliche Eigenschaft des Urtheils, wenn dadurch *erkannt* und nicht *nur gedacht* werden soll. Eine bloße Verbindung von Begriffen ohne Bezeichnung ist dagegen eine bloße Vergleichungsformel, durch welche noch nichts erkannt wird. In der Anwendung führt die Verwechselung solcher Vergleichungsformeln mit Urtheilen vorzüglich dadurch auf Irrthümer, daß sie der Kopula im Urtheil eine falsche Bedeutung unterschiebt. Nur durch die Bezeichnung bekommt die Kopula die Bedeutung, daß sie die

Verbindung zweyer Begriffe oder ihr Gegentheil erkennen läßt, dagegen in der Vergleichungsformel nur von der Einerleyheit und Verschiedenheit der Merkmahle die Rede ist. Sage ich nur in der Vergleichungsformel: Roth ist nicht rund, so bedeutet das nur, die Merkmahle des Rothen und Runden sind verschieden. Sage ich hingegen, Einiges Rothe ist rund und einiges nicht, so behaupte ich, in manchen Gegenständen der Erkenntniß seyen beyde Begriffe verbunden, und in andern komme das Merkmal roth vor ohne die Rundheit. Diese Verbindung der Begriffe ist es aber allein, was durch Denken erkannt werden kann.

Diese Verwechselung der Vergleichungsformel mit einem Urtheil ist der Grundfehler der Fichtischen philosophischen Sprache in der Wissenschaftslehre, und hat sich auch in die Sprache der Schellingischen Naturphilosophie fortgeerbt. Das bloße Gleich- und Entgegensetzen, vergleichen und unterscheiden wird mit logischer Bejahung und Verneinung verwechselt, und dadurch das Recht des Satzes vom Widerspruch gekränkt, indem man Ich gleich Ich und Ich gleich Nicht-Ich neben einander behauptet. Die Leichtigkeit, mit der diese Naturphilosophie Entdeckungen macht, und die Wichtigkeit, mit der sie ihre Gesetze ausspricht, beruht nur auf der Kunst dieses in der That nichts besagenden Sprachgebrauches. Man hält die Formeln Licht = Expansion, positive Elektricität = Hydrogenität u. s. w. für wichtige Naturgesetze, und doch hat man dadurch durchaus nichts bestimmtes erkannt. Jedes Ding ist in einigem dem andern gleich, denn das andere ist ja ein Ding; jedes Ding ist in einigem dem andern entgegengesetzt, eben weil dies ein anderes ist, beym Erkennen kommt es

nur darauf an, bestimmt anzugeben, worin sie einerley und worin sie verschieden sind, davon ist aber in jenen Formeln nicht die Rede. Licht = Expansion sagt z. B. nur, es findet eine gewisse Gleichheit zwischen beyden statt; wie weit die aber gehe, und welche es eigentlich sey, davon ist nicht die Rede, und das ist es doch eigentlich, was wir wissen wollen. In allen diesen naturphilosophischen Zusammenstellungen sind also nichts als vorläufige Begriffsvergleichungen enthalten, durch die wir veranlaßt werden können, ihnen gemäß die Naturgesetze selbst aufzusuchen.

Der bloßen logischen Form nach ist jedes Urtheil entweder ein allgemeines oder ein besonderes. Das Subjekt des einzelnen Urtheils hat als individuelle Vorstellung keine Theile seiner Sphäre, es ist hier also immer von der ganzen Sphäre die Rede, und so hat es auch die Form der Allgemeinheit.

Zweytens in Rücksicht der Qualität der Urtheile ist in jedem Urtheil eine Subsumtion enthalten, es wird ein Gegenstand nach seiner Unterordnung unter den Begriff des Prädikates erkannt. Hier ist jedes einfache Urtheil entweder unter der Form: A ist B, oder unter der Form: A ist, enthalten. Das Wort ist bedeutet aber hier in beyden Fällen nicht das nämliche, sondern A ist, will so viel sagen als A ist existirend. Der Begriff der Existenz ist also hier das B; d. h. der logischen Form nach sind alle einfachen Urtheile unter der Form: A ist B, enthalten, (wiewohl sonst der Unterschied beyder Formen bedeutend ist, indem A ist, das Daseyn eines Dinges, A ist B aber nur die Assertion eines allgemeinen Gesetzes aussagt.) Hier bedeutet das ist das Zukommen einer Theilvorstellung als Merkmahl;

z. B. der Mond ist ein Himmelskörper, bedeutet: das Merkmahl Himmelskörper ist eine Theilvorstellung in der Erkenntniß des Mondes.

Dieser Unterordnung nach ist jedes Urtheil entweder bejahend oder verneinend; das Subjekt wird entweder in die Sphäre des Prädikates gesetzt, oder von ihr ausgeschlossen. Derselbe Unterschied der Bejahung und Verneinung kam aber auch schon beym Begriffe, in Rücksicht seines Verhältnisses zur Verbindung überhaupt vor. Ich bestimme ihm durch die nämliche Verstandeshandlung ein Gegentheil, durch welche ich im verneinenden Urtheil das Subjekt aus der Sphäre des Prädikates ausschließe, doch wirkt diese Verstandeshandlung hier in ihrem höchsten Grade, denn anstatt der bloßen Ausschließung eines Subjektes wird bey der Bestimmung des Gegentheils das Ganze meiner Erkenntniß in Rücksicht eines Begriffes bestimmt, indem ich alle meine Vorstellungen eintheile in solche, die in die Sphäre eines Begriffes gehören, und in solche, welche nicht in dieselbe gehören. Außer der Form des Urtheils kann also selbst noch die Form des Prädikates verneinend bestimmt seyn, und dies giebt die Form der unendlichen Urtheile, in der ich ein Subjekt in die Sphäre eines Gegentheils setze. Verneinend sage ich: A ist nicht B, unendlich A ist Non-B. Dies Urtheil heißt unendlich, weil die Sphäre eines einzelnen Begriffes nur ein bestimmter Theil aus dem Ganzen meiner Erkenntniß ist, und alles übrige, im Verhältniß dagegen unendlich viele, in die Sphäre des Gegentheils fällt.

Drittens in Betreff der Relation der Urtheile haben wir schon bey der Form des Subjektes bemerkt, daß die logische Bejahung und Verneinung nicht mit bloßer Ver-

gleichung und Unterscheidung verwechselt werden dürfe. Sage ich: Jedes A ist B, jeder Körper ist schwer, so ist die Bedeutung der Kopula nicht, daß beyde Begriffe Körper und schwer einerley seyen, sondern sie können ganz verschieden seyn, es wird aber hier behauptet, daß der eine das A nie ohne den andern das B vorkomme, daß mit dem A in unsrer Erkenntniß das B immer verbunden sey. Sage ich hingegen: Kein A ist B, jeder Körper ist nicht einfach, so behaupte ich damit nicht eine bloße Verschiedenheit dieser Begriffe, sondern eine Trennung derselben für meine Erkenntniß, wo der eine als Theilvorstellung vorkommt, da fehlt der andere; sie sind nie verbunden. Diese Verbindung ist es denn eigentlich, was im Urtheil eigenthümlich erkannt wird. Ihr gemäß ist das Verhältniß von Subjekt und Prädikat im Urtheil dreyerley. Erstlich das Verhältniß von Subjekt und Prädikat in bestimmterer Bedeutung oder Verhältniß der Unterordnung einer Vorstellung in die Sphäre eines Begriffes; zweytens Verhältniß von Grund und Folge, oder der Unterordnung der Assertion einer Erkenntniß unter die Assertion einer andern; drittens Verhältniß eines Ganzen der Erkenntniß zu den gesammelten Gliedern der Eintheilung; wo Prädikat, Grund und Ganzes die drey Formen des übergeordneten allgemeinen sind. Die erste Verbindung wird in kategorischen Urtheilen vorgestellt, die andere in hypothetischen, wo ein Urtheil unter die Bedingung des andern gebracht wird. Endlich die dritte Form ist wieder zweyerley, man könnte das Urtheil im allgemeinen das Divisive nennen, dies ist aber entweder konjunktiv odes disjunktiv, indem das logische Ganze

der Erkenntniß entweder eine Zusammensetzung unter der Form des definirten Inhaltes oder eine Entgegensetzung der Theile unter der Form einer eingetheilten Sphäre ist. Warum wir hier gerade diese Formen der Verbindung finden, welche im Deutschen durch In, Durch und Mit bezeichnet werden, das kann erst später deutlich werden, hier ist es genug, zu beschreiben, was sich vorfindet. Es ist aber diese Eintheilung eine der wichtigsten in der Logik, welche sich immer wiederhohlt.

Viertens in Rücksicht der Modalität unterscheiden wir in der subjektiven Vorstellungsweise das bloß gedachte Urtheil vom wirklich ausgesagten, und in Rücksicht des letztern noch die unmittelbare Assertion aus der Anschauung von der Apodikticität.

So wie wir das Urtheil bisher betrachtet haben, ist es als Vorstellung einer Subsumtion völlig bestimmt. Dazu kommt aber noch das Verhältniß seiner Wahrheit in der Assertion oder Aussage desselben. Jedes Urtheil ist entweder ein nur aufgegebenes problematisches, oder ein wirklich gefälltes, ein Satz. Im Urtheil wollen wir durch Denken erkennen, wir können daher z. B. als Frage uns den bloßen Begriff eines Urtheils zusammenstellen, ohne es wirklich zu behaupten, oder zur Aufgabe einer Untersuchung, ob es wahr sey oder nicht. Hier denken wir nun die Subsumtion des Urtheils ohne die Assertion desselben; durch letztere wird es aber eigentlich zur Erkenntniß.

Die Form der Assertion ist die des Setzens oder des Aufhebens, modalische Position oder Negation, für wahr halten und für falsch halten. Diese Form unterscheidet sich von der qualitativen Bejahung und Verneinung, denn

dort war von einer Ausschließung des Prädikates aus dem Subjekte, hier aber ist von einer Aufhebung des ganzen Urtheils die Rede.

Die Sätze sind weiter entweder nur assertorisch oder apodiktisch, sie werden nur als zufällig oder mit Nothwendigkeit ausgesagt. Das Erkennen durch Denken hat darin seinen Vorzug vor dem bloßen Anschauen, daß wir uns dadurch des objektiv- und allgemeingültigen bewußt werden können. Dies geschieht erst in apodiktischen Urtheilen; vorläufig können wir uns aber doch auch subjektive und vereinzelte Verhältnisse der Anschauung in Wahrnehmungsurtheilen aussprechen. Durch letztere allein würde jedoch kein Zweck mit dem Denken erreicht, indem es nur eine unnöthige Wiederhohlung eben desselben wäre, was auch angeschaut werden kann. Daher kommt es, daß wir überhaupt jedes Urtheil unter apodiktischer Form aussprechen, und die bloß assertorischen Sätze nicht grammatisch von den apodiktischen unterscheiden können.

c) Der Schluß.

§. 46.

In dem bisherigen haben wir alle allgemeinen Formen der Urtheile zusammengestellt, wenn wir aber auf den Zweck des Urtheilens selbst sehen, so ziehen sich diese Formen für die Vollständigkeit des Urtheils weit enger zusammen.

1) Der Verstand des logischen Gedankenlaufes soll sich von der Sinnlichkeit durch Empfindung darin unterscheiden, daß er seinen Erkenntnissen Allgemeingültigkeit giebt. In der Modalität wird also der Zweck des Urtheilens nur in den apodiktischen wirklich er-

reicht, diese allein können auf Vollständigkeit Anspruch machen.

2) Der Quantität nach wird mit einzelnen Urtheilen eigentlich gar nichts gewonnen, indem sie nicht über die Anschaulichkeit der Erkenntniß hinausgehen, besondere Urtheile sind nur eine Kontraktion mehrerer einzelner, sie sprechen nur ins unbestimmte von einem Theile der Sphäre eines Begriffes, ohne zu bestimmen, welcher dies ist. Das vollständige Urtheil ist daher der Quantität nach ein allgemeines, welches wirklich die Verbindung zweyer Begriffe erkennt. Wir nennen dies die Regel, und das einzelne im Verhältniß dagegen den Fall.

3) Der Qualität nach sind alle bedeutenden Urtheile bejahende, denn durch die Verneinung würde für sich nichts in der Erkenntniß gewonnen, sie dient nur, um Irrthum abzuhalten. (Doch dieses und das vorige unbeschadet der ideellen Anwendung der Negation, welche dadurch entsteht, daß die Vorstellung des Ganzen für die Idee das vollständige ist, indem sie alles umfaßt, für den Sinn und die Erfahrung aber gerade die Beschränkung, indem es nichts anderes mehr geben soll. So wird durch den Satz: das einzelne A ist nicht B, allerdings etwas erkannt, wiefern jemand B für das Ganze gehalten hätte, nämlich: es giebt noch etwas anderes als B, z. B. wenn jemand die Natur für das Ganze hielte, so würde er durch die negative Einsicht: der handelnde Mensch steht nicht unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit, allerdings gewinnen.)

4) Die Unterschiede der Relation nach sind die einzigen, welche für das vollständige Urtheil stehen bleiben, wo es entweder kategorisch oder hypothetisch oder divisiv

ist, indem entweder nur problematische Vorstellungen oder Erkenntnisse einander untergeordnet werden, oder die Vollständigkeit einer solchen Unterordnung in dem Ganzen und den gesammelten Gliedern seiner Eintheilung vorgestellt wird.

Durch das vollständige Urtheil erkennen wir also immer nothwendige Verbindungen von Begriffen, und das Mittel, um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, ist Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine. Anschaulich werden wir uns mancher Verbindungen durch bloße Komposition in Raum und Zeit durch Nebeneinanderordnung bewußt, das Urtheil aber sucht eine andere Verbindungsart, welche zwischen allgemeinen Vorstellungen statt findet, und dadurch den Charakter der Apodikticität bekommt. Eine solche nothwendige Verbindung von Begriffen ist das, was wir gewöhnlich Gesetz nennen. Gesetze der Logik, Gesetze der Natur in der Physik und Gesetze der Freyheit in der Ethik sind es, was eigentlich durch allgemeine Regeln, also überhaupt durch Urtheile erkannt wird. Ein solches Gesetz ist nun nicht die Erkenntniß von etwas wirklichem, was da ist, sondern nur von der nothwendigen Verbindung mehrerer allgemeiner Bestimmungen, so daß, was unter der einen steht, auch unter der andern stehen muß.

Darin ist also jedes Gesetz und seine Regel nur eine allgemeine Vorstellung, eine Form, unter der Erkenntnisse stehen können, aber für sich noch keine vollständige Erkenntniß. Ist mir nur das Gesetz gegeben: Alle Körper sind schwer, so habe ich dadurch noch gar nichts erkannt, wenn mir nicht im einzelnen Fall wirklich Körper gegeben werden, welche unter diesem Gesetze stehen. Weiß ich nur: Jeder freye Wille soll den andern in Rücksicht

seiner Zwecke als seines Gleichen behandeln, und es ist mir nicht auch ein freyer Wille wirklich unter diesem Gesetze gegeben, so weiß ich damit so viel wie nichts. Wären mir alle Gesetze der Astronomie und Ethik bekannt, aber keine Welt einzelner Himmelskörper unter jenen, keine Menschen unter diesen, so hätte mir doch diese ganze Kenntniß keine Bedeutung. Wir müssen daher das Gesetz immer erst wieder durch Unterordnung an das individuelle der anschaulichen Erkenntniß bringen, wenn dadurch wirklich erkannt werden soll. Diese Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine der Regel geschieht nun im Schluß, welcher folglich die zweyte nothwendige Stufe der reflektirten Erkenntniß ist, als Bestimmung des Falls durch die Regel.

Schließen heißt die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus andern ableiten. In jedem Schlusse werden nach einem logisch hypothetischen Verhältnisse Urtheile als der Grund gegeben, aus denen ein anderes Urtheil folgt. Die gegebenen Urtheile sind die Prämissen des Schlusses, das folgende heißt der Schlußsatz. Die Regel der Verbindung von Grund und Folge ist aber bey jedem Schlusse das Gesetz, welches man gewöhnlich das Dictum de omni et nullo nennt, und welches am bestimmtesten ausgesprochen wird: Was vom Allgemeinen gilt, das gilt auch vom untergeordneten Besondern, und was vom Besondern gilt, das gilt auch bedingungsweise vom übergeordneten Allgemeinen, denn die untergeordnete Sphäre liegt in der übergeordneten.

Unter dieser Regel sind nun die Schlüsse von zweyerley Art, entweder nur unmittelbare Folgerungen, wo die Prämissen in einem einzigen Urtheile be-

stehen, oder mittelbare Schlüsse, Vernunftschlüsse, wo dazu mehrere Urtheile erfordert werden.

Bey den unmittelbaren Folgerungen sind nämlich nur Urtheile selbst ihrer Form nach dasjenige Allgemeine, dem hier untergeordnet wird. Daher ergeben sich alle Arten dieser Folgerungen, wenn man in der Tafel der Urtheilsformen vergleicht, wiefern die eine von der andern abhängig ist. So ergeben sich die Regeln der Subalternation, Entgegensetzung und Umkehrung durch die quantitativen und qualitativen Formen, andere einzelne durch die Formen der Relation.

In den Vernunftschlüssen hingegen findet sich die Unterordnung in der Materie der Prämissen, in den in ihnen enthaltenen Begriffen. (Daher lassen sich auch alle Folgerungen als Vernunftschlüsse aussprechen, wenn man das Verhältniß der Urtheilsformen, aus dem sie fließen, zum Inhalt einer allgemeinen Regel macht.) Jeder Vernunftschluß erfordert daher erstlich einen Mittelbegriff, durch welchen ein Unterbegriff einem Oberbegriffe untergeordnet wird. Um diese Verhältnisse auszusprechen, muß also in einem Obersatze das Verhältniß der Unterordnung zwischen dem Mittel- und Oberbegriff gedacht, im Untersatze das zwischen dem Mittel- und Unterbegriff, und im Schlußsatze wird die Unterordnung des Unterbegriffs unter den Oberbegriff erkannt. Wird hier im Untersatz der Mittelbegriff dem Unterbegriff übergeordnet, wird vom Allgemeinen auf das Besondere geschlossen: so ist der Schluß in der ersten Figur, ist aber der Mittelbegriff dem Unterbegriff untergeordnet, wird vom Besondern aufs Allgemeine geschlossen: so ist der Schluß in der zweyten Figur.

Soll hieraus nun nach der Grundregel ein Schluß erfolgen, so muß im Obersatz ein Gesetz der Verbindung vom Mittel- und Oberbegriff in einer allgemeinen Regel erkannt werden, im Untersatz wird ein Fall dieser Regel bejahend untergeordnet, und im Schlußsatz der Fall durch die Regel bestimmt. Auf diese gesetzmäßige Stellung läßt sich jeder Schluß zurückbringen, wenn man ihn von eingemischten Folgerungen befreyt.

Der Verbindung, welcher untergeordnet wird, kann entweder nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates, oder des Grundes und der Folge, oder des Ganzen und der gesammelten Glieder der Eintheilung untergeordnet werden. Wird nach dem Verhältniß des Prädikates untergeordnet, so ist der Schluß ein kategorischer, wird nach dem des Grundes untergeordnet, so ist er ein hypothetischer, wird nach dem des Ganzen untergeordnet, so ist er ein divisiver. (Die gewöhnliche Bestimmung nach den Obersätzen hält nicht Stich, indem man wenigstens aus hypothetischen und disjunktiven Regeln auch kategorisch schließen kann.)

Sehen wir im kategorischen Schluß auf die Begriffe, so verbindet ein Mittelbegriff seinen Oberbegriff mit dem Unterbegriff

1) sowohl bejahend als verneinend bey einer stufenweisen Unterordnung dreyer Begriffe; alle M sind P, S ist M, also S ist P.

2) Wenn die Ueberordnung zweyer Begriffe über einen dritten erkannt wird, wo der gleiche Theil der Sphäre (M) entweder beyden zukommt (einige S sind P und umgekehrt), oder nur dem einen (einige S sind nicht P).

3) Wenn zwey Begriffe einem dritten untergeordnet werden, und zwar eine Unterordnung bejahend, die andere verneinend ausfällt, (alle P sind M, S ist nicht M, oder: kein P ist M, S ist M), indem hier die eine Sphäre außer der andern liegen muß (S ist nicht P).

Wollten wir dagegen näher auf das Verhältniß der Sätze sehen, so bekommen wir alle Weitläuftigkeiten der gewöhnlichen scholastischen Darstellung, können aber alles doch am Ende auf die gesetzmäßige Stellung unsers ersten Falles reduciren, indem wir die Sätze durch richtige Entgegensetzung oder Umkehrung verändern.

Für hypothetische Schlüsse sind die besondern Regeln

1) In der ersten Figur, für den modus ponens: Wenn der Grund gesetzt ist, wird auch die Folge gesetzt.

2) In der zweyten Figur, für den modus tollens: Wenn die Folge aufgehoben wird, ist auch der Grund aufgehoben.

Diese Schlußart gehört vorzüglich der reinen Mathematik.

Das eigenthümliche des divisiven Verhältnisses ist das eines Ganzen der Erkenntniß zu den gesammten Gliedern der Eintheilung. Daher erhalten wir hier nur folgende Schlußarten.

1) In der ersten Figur den konjunktiven Schluß. Hier wird in einer konjunktiven Regel oder Definition ein Ganzes als Inhalt eines Begriffes aus allgemeineren Merkmahlen zusammengesetzt. Dieser Schluß folgt der Regel: Wovon alle Merkmahle eines Begriffes gelten oder eins nicht, das gehört in die Sphäre dieses Begriffes oder nicht.

Dieser Schluß ist vorzüglich bey Klassensystemen, wenn wir z. B. eine Blume oder ein Thier untersu-

chen, in welche Stelle des Systems es gehöre, von Anwendung.

2) In der zweyten Figur den Schluß nach vollständiger Induktion. Hier wird in einer disjunktiven Regel eine Sphäre der Erkenntniß aus untergeordneten Theilen zusammengesetzt. Der Schluß folgt dann der Regel: Was von den Theilen einer Sphäre im Besondern oder Allgemeinen gilt, das gilt eben so von dem allgemeinen Begriffe, welchem diese Sphäre zukommt.

Durch den kategorischen Schluß gewinnen wir jedesmal ein ganz neues Urtheil; im hypothetischen ist nur die Assertion der Mittelbegriff, welche zu einem schon in den Prämissen gegebenen Urtheile hinzugebracht wird; und durch Induktion kann allein mit Allgemeinheit vom Besondern aufs Allgemeine geschlossen werden.

d) Die Wissenschaft.

§. 47.

Durch Begriff, Urtheil und Schluß hat die logische Vorstellungsart ihre Vollständigkeit noch nicht erreicht. Durch Begriff und Urtheil stellen wir nur das logisch kategorische Verhältniß des Subjekts und Prädikates, durch den Schluß das logische Verhältniß von Grund und Folge vor, dazu müssen wir noch das des eingetheilten Ganzen hinzuthun, um zur Vollständigkeit zu gelangen. Die einzelnen Definitionen und Eintheilungen der Begriffe beziehen sich auf ein Ganzes der Klassifikation in unsern Vorstellungen, indem jedes Merkmahl in einer Definition wieder einer höhern Definition unterworfen werden muß, bis zu dem höchsten Allgemeinen, welches nicht wieder als ein Besonderes angesehen

15 *

werden kann. Eben so finden in den Unterordnungen durch Schlüsse, noch Schlußketten oder einzelne Beweise statt, wo wir eine Regel immer wieder von einer höhern abhängig machen, und wo wir wieder nicht eher zur Vollständigkeit gelangen, bis wir in höchsten allgemeinen Regeln, die nicht wieder erschlossen werden können, das oberste Allgemeine fest halten.

Wir fordern also hier zur Vollständigkeit der logischen Erkenntniß, gemäß der ersten Figur der Schlüsse eine vollständige Erkenntniß alles Besondern durch sein Allgemeines. Das höchste Allgemeine heißt aber ein Princip; das Princip in Begriffen wird ein einfacher Begriff; in Urtheilen ein Grundsatz genannt. Die Erkenntniß aus Principien ist Wissenschaft, und die höchste logische Form der Unterordnung alles Besondern unter sein Princip ist System.

Betrachten wir nun die Formen der Systeme so, wie sie da stehen, wenn die Wissenschaft vollständig gebildet ist, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, wie der Verstand in dieser oder jener Wissenschaft erst dazu gelangt, diese Anordnung in seine Gewalt zu bringen, d. h., betrachten wir sie so, wie nach der ersten Schlußfigur immer das Besondere aus seinem Allgemeinen erkannt wird: so hat jede Wissenschaft ein System von Begriffen, und ein System von Urtheilen. Das System der Begriffe läuft von ersten gegebenen Begriffen aus, und ordnet diesen in Begriffserklärungen und Eintheilungen die zusammengesetzten unter. Das System der Urtheile ordnet jeden erweislichen Satz seinen Grundsätzen unter.

Die Systeme von Begriffen sind hier für verschiedene Wissenschaften nur in der Art, wie sie gebildet werden

können, verschieden, indem wir bald von gegebenen Begriffen ausgehen müssen, bald gleich mit gemachten anfangen können. Im vollendeten System haben sie aber alle einerley logische Form der Klassifikation in Begriffserklärungen und Eintheilungen.

Hingegen das System der Urtheile entsteht durch Beweise, und also durch Schüsse, und als vollendetes System durch Schlüsse der ersten Figur. Es finden also hier wieder die Verschiedenheiten jener Schlüsse statt. Dem ganzen System aller Wissenschaften liegen drey einfache systematische Formen, des kategorischen, hypothetischen und konjunktiven Systems zu Grunde. Der Unterschied dieser drey Systeme ergiebt sich auf folgende Weise.

Vermittelst des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat wird in der ersten Figur kategorischer Schlüsse ein Merkmahl eines Begriffes auf einen ihm untergeordneten übertragen, wodurch ein neues Urtheil entsteht, dessen Wahrheit, als ganz in der Wahrheit des Obersatzes enthalten, vorgestellt wird. Durch kategorische Schlüsse wird im Schlußsatz nur ein Fall aus der einen Regel herausgezogen. Z. B. Wenn ich schließe, Alle Körper sind schwer, also auch das Gold, so war das Gold unter allen Körpern schon mit enthalten, und wird nun nur einzeln genannt. Es findet also hier eine wirkliche Einordnung der Wahrheit des Schlußsatzes in die des Obersatzes statt, und diese ist das eigenthümliche des kategorischen Systems.

Zweytens in der ersten Figur hypothetischer Schlüsse ist in einer hypothetischen Regel die Unterordnung der Folge unter den Grund schon gegeben, dazu wird die

Assertion des Grundes erkannt, und nun auf die Assertion der Folge geschlossen. Wir erhalten also hier aus den gegebenen Urtheilen kein neues, sondern wir geben nur die Assertion zu einer vorhin nur problematisch gedachten Folge durch die Assertion des Grundes. Hier wird also die Wahrheit des Schlußsatzes nicht als in der des Grundes enthalten eingesehen, sondern ihr nur untergeordnet. So wird z. B. aus der einen hypothetischen Grundregel: Wenn zwey Punkte gegeben sind, so läßt sich durch diese allemal nur eine gerade Linie ziehen, in der Geometrie die ganze Lehre von der Kongruenz der Dreyecke bewiesen, wir gewinnen dabey bey jedem Schritte an Inhalt, indem wir die neue Wahrheit nicht als in der vorigen enthalten, sondern nur als unter ihrer Bedingung stehend, erkennen. Unterordnung der Gewißheit ist daher das eigenthümliche Gesetz des hypothetischen Systems.

Drittens in der ersten Figur divisiver Schlüsse wird eine konjunktive Regel zum Obersatze gebraucht, welche mehrere allgemeine Bestimmungen desselben Ganzen zusammenfaßt. Der Untersatz ordnet ein Besonderes unter die einzelnen Theile der Regel, und der Schlußsatz faßt dann diese Unterordnungen als Unterordnung unter das Ganze zusammen. Z. B. Ich habe ein wohlriechendes blaues Blümchen; die Blume neigt sich am Stengel herab, die unregelmäßige Blumenkrone hat fünf Blätter, deren unterstes gehörnt ist, die Staubbeutel sind zusammengewachsen: es ist also ein wohlriechendes Veilchen, denn diese Bestimmungen zusammen vereinigt machen den Begriff desselben aus. In diesem Schlusse ist nur von der Zusammenfassung nebengeordneter Urtheile in eins die Rede. Das konjunktive System hat es daher nur

mit der Nebenordnung der Gewißheit in mehrern Urtheilen zu thun.

Nach diesen Unterschieden haben die drey Arten der Systeme sehr verschiedene Verhältnisse zur logischen Vorstellungsart überhaupt. Die meiste Gewalt hat die Reflexion über das kategorische System; wenn die Grundsätze und das System der Begriffe gegeben sind, so kann sie sich das ganze System selbst entwickeln, dafür ist aber auch der ganze Gehalt der Wahrheit hier schon in den Grundsätzen ausgesprochen. Im hypothetischen System hat die Reflexion schon weit weniger Gewalt, sie kann nur das sonst schon durch Anschauung gegebene in Unterordnung bringen, die Wahrheit wird zwar von den Grundsätzen abhängig gemacht, aber die Wissenschaft gewinnt im Fortschritt an Inhalt durch die Anschauung. Endlich im konjunktiven System beruht die systematische Einheit nur auf der Regel, wodurch die Anordnung der Urtheile bestimmt ist, es giebt hier eigentlich keine Grundsätze der Wissenschaft, sondern jedes Urtheil beruht nur auf sich selbst, und ist dem andern bloß beygeordnet.

Zweyter Abschnitt.

Theorie der Reflexion oder des Denkens.

a) Resultate aus dem vorigen.

§. 48.

Das Resultat aus dieser ganzen Beschreibung der Thätigkeiten des Reflexionsvermögens ist, daß wir durch alle Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Systeme das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern in unsern Vorstellungen vollständig aussprechen wollen. Begriff und Urtheil machen hier die Grundlage, ist diese gegeben, so bestimmen sich dann Schluß und System als bloße Folge. Es ist in dieser Vorstellungsart gegeben:

1) Im Begriffe die Vorstellung des Allgemeinen selbst, aber nur als problematische Vorstellung.

2) Diese wird auf die Erkenntniß wieder zurückgeführt, indem wir im Urtheil wieder die Beziehung auf den Gegenstand hinzubringen, welche das wesentliche der Vorstellung des Besondern ist, und durch das Verhältniß entspringt, welches der Satz der Bestimmbarkeit ausspricht: Jedem Dinge kommt jeder allgemeine Begriff entweder positiv oder negativ zu.

3) Die durch Begriffe in Urtheilen enthaltene Erkenntniß beruht auf zwey Thätigkeiten der Reflexion, der

Subsumtion oder Unterordnung, und der Assertion oder Aussage. Assertion ist es, wodurch das Urtheil als wirkliche Erkenntniß, und nicht bloß problematische Vorstellung bestimmt wird. Ein Urtheil enthält seiner Form nach aber nur die Assertion einer Unterordnung unmittelbar. Denn wenn es gleich Sätze giebt, welche nur das Daseyn eines Dinges aussagen, so wird doch auch hier der Form nach dieses Daseyn als ein Prädikat dem Dinge als dem Subjekte beygelegt. Man kann daher sagen, so wie die Anschauung jederzeit das Daseyn eines Dinges vorstellt, so sagt das Urtheil das Vorhandenseyn einer Unterordnung in unsern Vorstellungen aus, und damit zugleich eine Verbindung allgemeiner Begriffe, deren verschiedene Abstufungen sich in den kategorischen, hypothetischen und divisiven Verhältnissen zeigen.

4) Der Zweck dieser Vorstellungsart geht immer auf Apodikticität der Erkenntniß.

§. 49.

1) Zur Erkenntniß des Besondern durch das Allgemeine brauchen wir die Vereinigung dreyer logischer Vermögen. Vermögen das Allgemeine zu denken, Begreifen; Vermögen das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen, Urtheilskraft; Vermögen das Besondere durch das Allgemeine zu bestimmen, Schlußvermögen. Diese wiederhohlen sich bey jeder Abstufung der logischen Vorstellungsart nach folgender Tafel *):

*) Im herkömmlichen logischen Sprachgebrauch wird das Vermögen der Begriffe Verstand, das der Schlüsse Vernunft

Begreifen,	Prädikat,	Regel,	Princip;	Allgemeines.
Urtheilen,	Subjekt,	Fall,	Lehrsatz;	Unterordnung.
Schließen,	Urtheil,	Schluß,	System;	Bestimmung.

2) Die Abstufungen im Denken selbst machen sich im Unterschied des kategorischen, hypothetischen und divisiven fast nach demselben Gesetz, nur daß jeder Theil durch die Unterordnung der reflektirten Erkenntniß bedingt ist.

Daher stellt sich dieses in folgender Uebersicht dar:

Unterordnung	giebt in Rücksicht des Verhältnisses der Vorstellungen überhaupt:
a) problematisch allgemeiner Vorstellungen	Subjekt und Prädikat.
b) von Assertionen	Grund und Folge.
c) der Bestimmung des Besondern durch das Allgemeine	Ganzes und die Glieder der Eintheilung.

giebt in Rücksicht des besondern logischen Verhältnisses:

1) für den Begriff:	2) für das Urtheil:
Merkmahl.	Regel.
Aussage des Merkmahls vom Begriff.	Schluß.
Definition und Eintheilung.	Wissenschaft.

Gehört hier die erste Tafel der Vorstellung des Allgemeinen, so gehört die andere der Vorstellung der Verbindung durch das Allgemeine.

3) In der gedachten Erkenntniß wird mit Allge-

---

genannt. Wir suchen, um der Vieldeutigkeit der Worte zu entgehen, diesen Sprachgebrauch zu vermeiden.

meinheit und Apodikticität erkannt, indem wir urthei= lend die Urtheilsformen anwenden und schlie= ßend die Formen der systematischen Einheit, welche sich durch Anwendung der kategorischen, hypo= thetischen und divisiven Verhältnißvorstellungen aus den Urtheilen entwickeln.

Die Urtheilsformen stellen sich in folgender Tafel dar:

1) Quantität.	2) Qualität.
einzelnes	bejahendes
besonderes	verneinendes
allgemeines	unendliches.
3) Relation.	4) Modalität.
kategorisches	problematisches
hypothetisches	assertorisches
divisives	apodiktisches.

Die Systemformen stellen unsre gedachte Erkennt= niß unter Principien dar, das heißt unter höchsten allgemeinen Erkenntnissen, welche nicht wieder als besondere andern untergeord= net werden können. Diese Principien müssen zu unsern Beurtheilungen nach den kategorischen, hypotheti= schen und divisiven Verhältnißvorstellungen hinzu gefor= dert werden.

4) Da alle Materie in den Urtheilen aus der An= schauung stammt, so sind die Urtheilsformen und Sy= stemformen die einzigen Hülfsmittel um etwas zu denken und folglich denkend zu erkennen, das nicht in der An= schauung gegeben ist.

Die Systemformen sind aber ferner aus den Urtheils= formen abgeleitet, und also kommt alles eigenthümliche

des Denkens auf die Urtheilsformen und ihre Verhältnisse unter einander zurück.

§. 50.

Wollen wir diese Zusammenstellung für die weitere Untersuchung benutzen: so müssen wir dabey vorzüglich auf folgende Bemerkungen sehen, welche das Hauptergebniß aller unsrer Untersuchungen sind.

1) Der Zweck der gesammten logischen Vorstellungsart geht darauf, mit Apodikticität die nothwendigen Gesetze der Einheit und Verbindung zu erkennen; Apodikticität, analytische Einheit und Verbindung sind das neue, welches durch den logischen Gedankenlauf in unsern Vorstellungen erscheint.

2) Durch die logischen Vorstellungen, durch Begriff, Urtheil, Schluß und System wird diese Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung unserm Geiste nicht gegeben, sondern nur mittelbar erkannt, so daß der Geist diese schon anderweit unmittelbar besitzen muß, um diese mittelbare Erkenntniß möglich zu machen. Mittelbar nämlich bestimmt der Begriff im Prädikat den im Subjekt vorausgesetzten Gegenstand; mittelbar behauptet der Schluß seinen Schlußsatz aus den Voraussetzungen, mittelbar das System den Lehrsatz aus den Principien.

Die logischen Formen gehören dem Reflexionsvermögen, und die in ihnen gewährte mittelbare Erkenntniß enthält nur die Wiederbeobachtung jener nothwendigen Gesetze der Einheit in unserm erkennenden Geiste. Das Reflexionsvermögen muß von der Vernunft als der ursprünglichen Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft genau unterschieden werden, weil es nur die durch den innern Sinn anfangende innere Wahrnehmung ergänzt

zur vollständigen Selbsterkenntniß, indem es diese zu einem Ganzen der innern Erfahrung erweitert.

Jede gedachte Erkenntniß kommt uns in Urtheilen zum Bewußtseyn. Das Urtheil ist aber nicht die der Vernunft gehörende unmittelbare Erkenntniß selbst, sondern nur eine mittelbare Erkenntniß, das heißt, die bloße Formel des Wiederbewußtseyns einer ursprünglichen und unmittelbaren Erkenntniß. Das Urtheil kann ja eine bloße unbeantwortete Frage bleiben, es kann ein andermal irrig, eine falsch beantwortete Frage werden; nur dann bringt es die Erkenntniß selbst zum Bewußtseyn, wenn es wahr ist, das heißt, wenn es richtig begründet ist. Jede Behauptung im Urtheil gilt erst durch ihren Grund, das heißt, durch eine unmittelbare Erkenntniß, welche in ihm mittelbar zum Bewußtseyn kommt.

Daher müssen wir die Form und den Inhalt des logischen Gedankenlaufes unterscheiden. Die Form gehört dem Reflexionsvermögen, das heißt, dem denkenden Verstande und besteht in den Formen der logischen Vorstellungsweise. Der Inhalt des logischen Gedankenlaufes hingegen gehört der Vernunft und besteht in den metaphysischen Erkenntnissen, deren wir uns nur durch Denken, also mit Hülfe der logischen Formen bewußt werden.

3) Unsre ganze Aufgabe fordert nun noch: die Natur jener logischen Formen einzusehen und den ganzen Inhalt des logischen Gedankenlaufes kennen zu lernen. Um den Gesetzen der strengen Selbstbeobachtung treu zu bleiben, beschäftigen wir uns zunächst mit dem ersten. Begriffe und Urtheile bilden sich in unserm Geiste durch Vergleichung und Abstraktion; setzen wir nun fürs erste

jene Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit als eine Thatsache in unsrer Erkenntniß voraus, so sind wir im Stande eine Theorie des Denkens, des Reflexionsvermögens, als des Vermögens der Wiederbeobachtung derselben vollständig zu geben.

b) Verstand und Vernunft.

§. 51.

Fürs erste müssen wir den Unterschied des Reflexionsvermögens und der Vernunft noch genauer ins Auge fassen. Die erste Schwierigkeit, die uns dabey vorkommt, ist die Vieldeutigkeit der Worte: Verstand und Vernunft, welche uns hier für die gemeine Sprache die wichtigsten Verhältnisse versteckt.

Wir haben gleich anfangs eine Wortbestimmung angegeben, nach welcher wir die Selbstthätigkeit im Erkennen Vernunft nannten, die Empfänglichkeit im Erkennen, Sinn. Da nun in unserm Innern alles Thätigkeit ist, so ist also unser ganzes Erkenntnißvermögen Vernunft, und der Sinn hängt ihr nur als eine Beschränkung an. Deswegen nannten wir die Vernunft selbst, wiefern sie in ihren einzelnen Aeußerungen vom Sinne bestimmt war, Sinnlichkeit, wiefern dies nicht der Fall war, Verstand. Nach dieser Wortbestimmung konnten wir nun die Sinnlichkeit genau untersuchen, indem sie positiv bestimmt wurde als das Vermögen durch Empfindung Sinnesanschauungen zu haben. Diese Erklärung des Verstandes aber wird gleich unbestimmt, indem sie nur negativ das umfaßt, was dem Sinne nicht gehört. Mit dieser Erklärung können wir daher weiter nichts anfangen, vielmehr fanden wir noch zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande das ganze Gebiet der Einbil-

dungskraft, durch welche wir die reine mathematische Anschauung erhielten, und das Spiel der Vorstellungen durch Association; neben diesem zeigte sich dann bestimmter das eigne Gebiet des Verstandes, als das Gebiet desjenigen in der Erkenntniß, dessen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden.

Hier bedeutet also Verstand eigentlich das Reflexionsvermögen, und dies ist der bestimmteste Begriff, der ihm in der gewöhnlichen Sprache gehört. In diesem unterscheidet man nun nochmals als Theile des Reflexionsvermögens logischen Verstand, logische Urtheilskraft und logische Vernunft, wie eben angeführt wurde. Von diesen untergeordneten Bedeutungen von Verstand und Vernunft wollen wir aber jetzt absehen, und wollen nur den Verstand als Reflexionsvermögen überhaupt, Vernunft als die unmittelbare Selbstthätigkeit im Erkennen betrachten.

Hier kommt es nun zu einer richtigen Bestimmung des Reflexionsvermögens erstlich auf sein Verhältniß zur Sinnlichkeit, und dann auf sein Verhältniß zur Vernunft an.

§. 52.

Wir unterscheiden das Vermögen der intuitiven Erkenntniß, welche dem innern Sinn unmittelbar in der innern Wahrnehmung gegeben ist, vom Verstande als dem Reflexionsvermögen, dem Vermögen der diskursiven Erkenntniß, welchem die Erkenntniß durch Begriff und Urtheil gehört. Dieser Unterschied des Anschauungs- und Reflexionsvermögens ist der gemeine Unterschied zwischen Sinn und Verstand in der Sprache. Für die erste Selbstbeobachtung treten sich das intuitive und diskur-

sive, die durch Affektion bestimmte Anschauung und die durch Reflexion bestimmte willkührliche Erkenntniß einander gegenüber. Nach diesen Wortbedeutungen ist denn auch in der Philosophie meistentheils der Streit über die Rechte des Sinnes oder des Verstandes geführt worden. So sagt Kant noch, es sey ihm nicht gelungen, Sinn und Verstand aus einer Quelle in unserm Geiste abzuleiten, und hofft vielen Vortheil von dieser Vereinigung für die Philosophie, wenn sie gelänge. Auf der andern Seite suchten die Empiriker in der Philosophie diese Vereinigung wirklich herzustellen, indem sie den Verstand aus dem Sinne ableiteten, die Rationalisten hingegen, indem sie den Sinn in den Verstand auflösten. Beydes aber unrichtig, denn die Vereinigung geschieht nicht dadurch, daß Sinn und Verstand auf einander zurückgeführt werden, sondern dadurch, daß wir beyde durch ein drittes die Vernunft zusammenbringen. Alle Mißverständnisse beruhen hier nur darauf, daß nicht bemerkt wurde, der Unterschied unsers Anschauungsvermögens und der Reflexion sey nur ein Unterschied für die innere Wiederbeobachtung unsrer Erkenntnisse, und nicht für die unmittelbare Beschaffenheit unsrer Erkenntnisse selbst. Die genaueste Bestimmung der Anschauung ist nämlich: Anschauung ist eine Erkenntniß oder Vorstellung, welche wir durch den innern Sinn unmittelbar in uns wahrnehmen; Reflexion hingegen dient dazu, um auch solche Erkenntnisse und Vorstellungen vor die innere Selbstbeobachtung zu führen, welche wir nicht unmittelbar in uns wahrnehmen können.

Gegen jene einseitigen Ansichten müssen wir aufweisen, daß die Anschauung des Sinnes und das Urtheil

des Verstandes als zwey verschiedene Elemente neben einander bestehen müssen, und daß wir keins auf das andere zurückführen können. Hier hält nun erstlich der Vorschlag der Empiriker, alles Denken als eine Modifikation des Empfindens zu erklären, eine nähere Vergleichung mit der Selbstbeobachtung gar nicht aus. Im Anschauen bin ich immer an den Moment meines Bewußtseyns gebunden, ich kann mir als Anschauung nur einer Erkenntniß bewußt werden, welche im Augenblick der Wahrnehmung zu den Zuständen meines Geistes gehört, ich sehe und höre bald dies bald jenes. Es liegt also in der Anschauung höchstens, wie ein Ding jetzt ist, aber niemals, wie etwas nothwendig seyn muß zu aller Zeit. Also nur das, daß wir den Begriff der Nothwendigkeit in unsern Vorstellungen haben, er mag nun anwendbar seyn oder nicht, das zeigt schon etwas in unserm denkenden Geiste, was durch Empfindung nicht möglich wäre, und bezeichnet uns ein eignes Gebiet des Urtheils neben der Anschauung. Die einfachste mathematische Erkenntniß geht schon über dies Gebiet der bloßen Anschauung hinaus, denn wenn ich nur vier Punkte neben einander sehe, so bin ich mir damit gleich bewußt, daß $2 \times 2 = 4$ sey in allen Fällen und zu jeder Zeit. Die Erkenntniß eines allgemeinen Gesetzes könnte uns gar nicht zum Bewußtseyn kommen ohne Begriff und Urtheil.

Auf der andern Seite wollen die Rationalisten nur die Rechte des Verstandes gelten lassen, und am bestimmtesten behaupten Leibnitz und die Wolfische Schule, nur durch die Deutlichkeit des Verstandes sey Wahrheit zu erhalten, es sey die Absicht der Philosophie, die dunkle und verworrene Vorstellungsart des Sinnes ganz auf deutliche Erkenntniß mittelbar durch Begriffe zu reduci-

ren. Dagegen weisen wir auf, daß diese Reflexionserkenntniß durch Begriffe, daß alle deutliche Erkenntniß ein bloß relatives Bestehen hat, daß sie ohne unmittelbare Anschauung gar nicht vorkommen kann, und daß wir einen großen Theil unsrer Erkenntnisse nie in Begriffe aufzulösen vermögen.

Die Abhängigkeit der Begriffserkenntniß von der Anschauung bemerkten wir schon bey der Beschreibung der Begriffe, denn beym einzelnen Denken müssen wir doch dem Definiren einmal Gränzen setzen, und statt dessen uns eines anschaulichen Schema's der Einbildungskraft bedienen, können auch durch alles Denken das individuelle wirkliche nie erreichen, wenn wir nicht auf die Anschauung zurückgehen. Vorzüglich dient aber die ganze reine Mathematik als Wissenschaft, oder in der einzelnen Anwendung, um zu zeigen, daß es viele Verhältnisse giebt, die sich nie in Begriffe auflösen lassen. Die ersten Beweise der Geometrie für die Gleichheit und Aehnlichkeit verschiedener Figuren werden nur dadurch geführt, daß ich zeige, die eine lasse sich ganz in die Stelle der andern legen, oder wie man sagt, sie decken einander, wo ich offenbar die Kongruenz nur anschaulich mache. Derselbe Fall ist es mit der ganzen Wissenschaft. Aber auch in gewöhnlichen Dingen zeigt sich das nämliche, wofür Kant die evidenten Beyspiele gegeben hat. Es muß ein innerer Unterschied in dem Wesen der Dinge seyn, daß sich der Hopfen jederzeit mit der Sonne, die Bohnen aber wider die Sonne, oder von der rechten zur linken um ihre Stange winden; dieser innere Unterschied beyder Pflanzenarten läßt sich aber durchaus durch keine Begriffe verständlich machen, sondern nur durch das äußere Verhältniß der Anschauung,

wie hier durch die Richtung im Laufe der Sonne um die Erde, oder durch das Verhältniß der rechten und linken Hand. Eben so bey rechts und links gewundenen Schnecken, oder selbst der rechten und linken Hand desselben Menschen. So gleich in allen Theilen diese Hände sich seyn mögen, so könnte man doch ungeachtet aller innern Uebereinstimmung nicht den kleinsten Theil der einen an die Stelle des andern setzen, indem in der einen immer alles verkehrt liegt als in der andern. Dieser Unterschied kann aber doch durchaus nur durch die Anschauung klar werden, und nie durch Begriffe.

§. 53.

Doch dies sind nur die leichter aufzuhebenden Mißverständnisse in dem Verhältniß der Reflexion zur Anschauung. Neuerdings ist hier die Bemerkung wichtiger geworden, daß Anschauungsvermögen und Sinnlichkeit nicht nothwendig eins seyn müßten, daß es ja auch eine unmittelbare Anschauung der Vernunft, eine intellektuelle Anschauung geben könne. Nehmen wir nun auch den Begriff der Anschauung ganz so streng, wie er so eben bestimmt wurde, so ist allerdings in dem Begriffe gleichsam einer Verstandesanschauung oder einer intellektuellen Anschauung kein Widerspruch. Intellektuelle Anschauung wäre die ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft, deren sich diese unmittelbar ohne Reflexion auch wieder bewußt wäre.

Früher, z. B. bey Kant, wurde in Rücksicht dieses Begriffes als allgemein zugestanden vorausgesetzt, daß in unsrer Vernunft von einer solchen Anschauung nicht die Rede seyn könne, eben weil wir an Sinn und Reflexion gebunden sind. Man betrachtete diese intel-

lektuelle Anschauung nur als zur Idee des göttlichen Verstandes gehörig, in welchem das ursprüngliche Vorbild, der Archetypus unsrer Erkenntniß liege, von dem uns nur ein unvollständiges Nachbild als Ektypus möglich sey. Man fand das Eigenthümliche der intellektuell anschauenden Vernunft darin, daß vor ihrer Anschauung synthetisch die Allheit des Universums offen liege, dagegen wir vom Sinne geleitet nur immer dieses und jenes einzelne anschaulich auffassen können, und uns immer erst analytisch abgezogener Formen von allgemeinen Gesetzen bedienen müssen, um zur Erkenntniß einer Allheit zu gelangen. Nachher fing Fichte durch Verwirrung der Begriffe an, von intellektueller Anschauung als einem Eigenthum unsers Geistes und dem wahren Auge des Philosophen zu sprechen, so daß es jetzt sehr schwer geworden ist, hierüber ganz deutlich zu werden. Denn erstlich ist der Ausdruck Anschauung zweydeutig geworden, und dann denken sich bey intellektueller Anschauung verschiedene sehr verschiedenes. Bey Fichte wurde das reine Selbstbewußtseyn oder auch die innere Anschauung anfangs so genannt, nach und nach aber läuterte sich das Ich zum reinen Ich, zur Idee der Gottheit aus, und Schelling ließ nun nur das Absolute oder die göttliche Ansicht der Dinge durch diese Anschauung erfassen. Indem er aber diese göttliche Ansicht doch selbst zu besitzen wähnte (in einer Wissenschaft vom All oder Absoluten), so verwandelte sich ihm die Fülle der göttlichen Weltanschauung in die absolute Leere der alles indifferenziirenden ewigen Einheit der Dinge, aus deren Abgrund nur der Schein getrennter Individualitäten vor der endlichen Ansicht aufstiege. Er verwechselt nämlich hier die formale Grundvorstellung der Einheit in unsrer

Vernunftt, welche wir später als ursprüngliche formale Apperception werden kennen lernen, mit Anschauung und zugleich mit der vollendeten Erkenntniß unsrer Vernunft, welche wir später die transcendentale Apperception nennen.'

Wir können also diese Mißverständnisse erst da ganz aufhellen, wo wir von jenem Grundbewußtseyn der Vernunft näher sprechen, vorläufig müssen wir nur die untergeordneten Irrthümer rügen.

So viel können wir hier gleich fest stellen. Wäre es unsrer Vernunft möglich, sich die ursprüngliche von den Affektionen des Sinnes unabhängige Grundform ihrer Erkenntniß zur Anschauung zu erheben, besäße sie also intellektuelle Anschauung, so wäre sie damit zugleich in Rücksicht des Wiederbewußtseyns ihres Innern vom innern Sinne befreyt, und besäße gar keine Reflexion. In dieselbe Organisation einer Vernunft, in welche Sinn und Reflexion eintritt, kann keine intellektuelle Anschauung kommen. Diese würde nur der Idee einer vom Sinne ganz befreyten Vernunft gehören, von der wir uns aber gar keine positive Vorstellung machen können, weil unsre ganze Erkenntniß vernichtet wäre, sobald wir den Sinn wegnehmen. Die ganze Erdichtung einer intellektuellen Anschauung in unsrer Vernunft entsteht immer nur durch die Phantasie, daß wir uns bald von dieser bald von jener Beschränkung des Sinnes zu befreyen wähnen, indem wir die Beschränkung doch in der That nur zum Versuch einmal durch Negation aufheben. So meinte Fichte in der innern Anschauung eine intellektuelle zu finden, nur weil sie nicht vom äußern Sinne gegeben wird, oder im reinen Selbstbewußtseyn, weil es nicht sinnliche Anschauung ist, und eben so Schel-

ling von der Grundvorstellung der Einheit in der Vernunft, weil sie nicht sinnlich ist. Das letztere können wir hier noch nicht deutlich machen, ich bleibe also nur bey dem andern stehen. Ueber das reine Selbstbewußtseyn haben wir früher schon gesprochen, und da gefunden, daß das bloße Bewußtseyn meines Daseyns allerdings nicht vom Sinne allein in uns bestimmt werde, daß es aber gar keine Anschauung sey, sondern nur ein unbestimmtes Gefühl, dem wir erst durch Reflexion seinen Gegenstand bestimmen können. Innere Anschauung unsrer Thätigkeit konnte aber nur durch Verwechselung mit jenem reinen Selbstbewußtseyn für intellektuell gehalten werden. Wer sie selbst beobachtet, findet ihre sinnlichen Eigenschaften unfehlbar. Denn erstlich die innern Anschauungen sind veränderlich, indem sie einzelne, veränderliche Zustände des Geistes darstellen, deren Beschaffenheit sogar meist durch äußere Empfindung bestimmt worden ist. Sie setzen also zu ihrer Möglichkeit einzelne innere Affektionen des Geistes voraus, welche Bestimmungen des innern Sinnes sind. Ja sie sind sogar in solcher Abhängigkeit von der äußern Erfahrung, daß sie nicht nur durch Veränderungen des Körpers periodisch ganz unterbrochen werden, sondern sogar nur durch Beyhülfe der äußern Erfahrung hinlangen, um eine innere Erfahrung zu Stande bringen zu können. Sie sind also durchaus keine ursprünglichen Thätigkeiten des Geistes, sondern nur in einzelnen Empfindungen enthalten. Zweytens von einer andern Seite angesehen, folgt eben dies aus der Analogie zwischen äußerer und innerer Anschauung, oder der Analogie zwischen Zeit und Raum. Findet gleich die innere Anschauung durch das reine Selbstbewußtseyn unabhängig vom Raume statt,

so steht sie doch unter den sinnlichen Bedingungen der Zeit. Wir können alle Zeitverhältnisse bildlich in räumlichen Verhältnissen anschauen, ja die Zeit selbst ist im Bilde einer geraden Linie vorstellbar, und alle innern Zustände des Geistes, welche uns in innerer Anschauung gegeben sind, werden in der Zeit vorgestellt. Wir müssen also hierin die innere Anschauung als gleichartig mit der äußern erkennen, sie ist eben so sinnlich wie jene, sie beruht wie sie auf Empfindung, und ist nicht intellektuell.

Wenn also gleich der Begriff der intellektuellen Anschauung keinen Widerspruch enthält, so ist doch unser Anschauungsvermögen an den innern Sinn gebunden, wir können uns nur die sinnliche Erkenntniß in der Empfindung und die ersten zu ihr hinzukommenden Formen der Verbindung in der mathematischen Anschauung der produktiven Einbildungskraft vor dem innern Sinne zur Anschauung erheben; um uns aber eines mehreren und allgemeineren in unserm Innern bewußt zu werden, dazu brauchen wir eben die vermittelnde Reflexion.

§. 54.

So viel über das Verhältniß des Reflexionsvermögens zur Sinnlichkeit, wir müssen es nun noch genauer mit der Vernunft vergleichen, und diese Unterscheidung ist das wichtigste für alle unsre folgenden Untersuchungen. Der Verstand als oberes Erkenntnißvermögen ist die Vernunft selbst in ihrer ursprünglichen Aeußerung, welche ihr als erregbarer Erkenntnißkraft unmittelbar zukommt; so werden ihr die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse der Philosophie und Mathematik zugeschrieben, welche ein unveränderliches Eigenthum jedes menschlichen Geistes sind. Dieser beharrlichen Thätig-

keiten können wir uns aber erst mittelbar im logischen Gedankenlauf durch Reflexion bewußt werden. Das Reflexionsvermögen ist also nur ein Vermögen der innern Selbstbeobachtung der Vernunft, und nicht ihre ursprüngliche Spontaneität selbst. Mit allem Reflektiren thun wir nichts neues zur Erkenntniß hinzu, wir beobachten nur, was in unsrer Vernunft liegt, und müssen also dieses Beobachtungsvermögen genau von dem ersten unterscheiden, was hier beobachtet werden soll. Der beobachtenden Reflexion gehört das willkührliche und das mittelbare logische Vorstellen in Begriff, Urtheil, Schluß und Wissenschaft. Aber eben diese Willkührlichkeit der Reflexion wird gewöhnlich nicht von der Spontaneität der Vernunft unterschieden, und daher alle Dunkelheiten in diesem Gebiete. Durch unsern Willen machen wir indeß doch offenbar Wahrheit und Erkenntniß nicht, sondern wir leiten nur unsre innere Selbstbeobachtung. Letzterer liegt dann erst die Spontaneität der Vernunft als das Vermögen, mit Nothwendigkeit zu erkennen, zu Grunde. Das Verhältniß zwischen dem Reflexionsvermögen und der Spontaneität der Vernunft ist dasselbe, welches wir beym innern Sinn und der produktiven Einbildungskraft fanden.

Das Vorhandenseyn der innern Thätigkeiten ist vom Bewußtseyn um dieselben noch verschieden, sie müssen von der Dunkelheit erst zur Klarheit erhoben werden, damit wir uns ihrer bewußt werden. Hier ist nun die willkührliche Reflexion das Vermögen des Wiederbewußtseyns, welches den innern Sinn zur vollständigen Selbsterkenntniß ergänzt; die Spontaneität der Vernunft liefert hingegen jene unmittelbaren Erkenntnisse, deren die Reflexion sich wieder bewußt werden will. In unsrer

Vernunft liegt als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben eine unmittelbare Erkenntniß, die aber für sich unaussprechlich bleibt, welche nicht zur Anschauung erhoben werden kann, deren wir uns nie im Ganzen, sondern nur in zerstreuten Einzelheiten oder allgemeinen Formen durch Reflexion bey Gelegenheit sinnlicher Anschauungen bewußt werden. Durch diese unmittelbare Erkenntniß, welche eigentlich der Vernunft als selbstthätiger Erkenntnißkraft gehört, kommt erstlich über die Empfindung alles mathematische in unsre Erkenntniß, so wie es die produktive Einbildungskraft liefert, mit dem Raume und der Zeit. Dann aber auch alle allgemeinen Gesetze, und vorzüglich die Verbindungen, welche wir durch die Kategorien denken, wodurch wir etwas als groß, oder nach Qualitäten denken, wodurch wir uns Substanzen und den Wechsel der Begebenheiten als durch Ursachen bewirkt vorstellen, wodurch wir endlich mögliches und nothwendiges neben dem wirklichen zu denken vermögen.

Ferner liegt in dieser unmittelbaren Erkenntniß die Grundvorstellung alles Glaubens, von dem unsre Ueberzeugung der höchsten Realität ausgeht, wodurch wir überzeugt sind, daß in der ewigen Ordnung der Dinge das höchste Gut und sein Ideal das Gesetz des Daseyns der Dinge sey, wodurch endlich uns die Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes Realität erhalten. Diese unmittelbare Erkenntniß liegt verborgen in dem innern Wesen der Vernunft, sie kann sie nicht unmittelbar in sich wahrnehmen, sondern sie ist an den innern Sinn gebunden, durch welchen sich die Reflexion einleitet, die uns allmählich auf ein künstliches Wiederbewußtseyn führt, anfangs in positiven Begriffen und Urtheilen über

die Erfahrung, zuletzt aber nur in negativen Formen der Ideen, und dadurch erst wird uns mittelbar unser ganzes Inneres hell.

In diesem Verhältniß liegt das ganze Geheimniß der Philosophie verborgen, wir haben damit alle unsre folgenden Untersuchungen anticipirt, indem es unsre einzige Sorge seyn wird, diese Natur der Reflexion deutlich zu machen, und vorzüglich jene unmittelbare Erkenntniß der Vernunft in allen ihren Theilen kennen zu lernen.

In allen bisherigen Versuchen zur Philosophie ist dies Verhältniß der Reflexion zur Vernunft mehr oder weniger falsch beurtheilt worden. Sobald es allgemein richtig verstanden seyn wird, werden wir eigentlich das Ende der Geschichte der Philosophie in ihrer jetzigen Bedeutung erreicht haben, indem die Wissenschaft dann eine so feste und sichere Organisation erhalten muß, als jetzt die reine Mathematik. Die ganze bisherige Geschichte der Philosophie ist nichts als die allmähliche Ausscheidung dieser Begriffe.

Das erste Hervortreten der Reflexion zeigte sich in unsrer Geschichte mit dem Entstehen der griechischen Philosophie, indem diese zuerst die Bedeutung der spekulativen Frage: Was ist Wahrheit? bestimmt faßte. Alle uns bekannte indische und andere vorgriechische Philosophie scheidet Verstand und Phantasie, Wahrheit und Dichtung in spekulativen Dingen gar nicht von einander. In der griechischen Philosophie aber trennen sich beyde Elemente immer mehr und mehr. Schon in der Dialektik der Eleatiker und Sophisten fing die Logik an ihre Rolle zu spielen, bis das Reflexionsvermögen in der Logik des Aristoteles endlich ganz als eignes Element aus unserm

Geiste ausgeschieden wurde. Mit Aristoteles fängt dann eigentlich die Periode der jetzt bescholtenen Reflexions-philosophie an, gegen die mancher die ältern vorzüglich Platonischen Versuche möglichst zu heben sucht. Es ging aber darin den Alten großentheils nur eben, wie in der Physik. Vom Ocean und dem Laufe der Sonne hatten sie falsche Vorstellungen, aber nicht vom Zodiakallicht und dem Laufe des Uranus, denn sie kannten sie gar nicht. So auch hier, sie kannten das Instrument nicht, mit dem in der Philosophie die Fehler gemacht werden, sie konnten daher auch auf diese Weise nicht fehlen. Wir übersehen z. B. gern die unbeholfene Logik in Platons Gesprächen, und freuen uns nur der Schönheit seiner Ideen. Aristoteles trennte zuerst vollständig die Formen der Reflexion vom übrigen Gehalt der Erkenntniß ab, und gab so das Reflexionsvermögen für sich hin, um damit Versuche zu machen. Sogleich fing der Irrthum an sich zu zeigen, welcher nur in der Deutlichkeit der Verstandeserkenntniß das Gesetz der Wahrheit sucht. Man ist seit dem beständig mit mehr oder weniger Selbst-thätigkeit geschäftig gewesen, mit dem Reflexionsvermö-gen allein Philosophie zu machen. Die logische Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise, welche nur zur Wiederbeobachtung unsrer Erkenntnisse dient, sollte hin-langen, um durch sie zur Philosophie zu kommen, ein Verfahren, welches dem ganz gleich kommt, wenn je-mand durch das Fernrohr zur Astronomie kommen wollte ohne einen Himmel, den er beobachtet. Nehmen wir nur einige bis vor kurzem als Schwärmer und Narren verrufene Philosophen aus, so ist es der allgemeine Feh-ler aller Philosophen dieser langen Periode, daß sie mit Hülfe der bloßen logischen Form das System der Me-

taphysik aus der Logik zu schaffen versuchten, und somit ist eigentlich die ganze Periode der Aristotelischen, Scholastischen und neuern Philosophie bis auf Wolf nichts, als eine Vorbereitung des Wolfianismus, als der vollendeten logischen Metaphysik. Selbst die berühmtesten neueren Namen, wie Leibnitz und Spinoza, stehen mit in dieser Reihe. Wenn man nämlich bey ihnen nicht bey der Aufstellung ihrer Dogmen stehen bleibt, die sich zum Platonismus neigen, sondern in ihren Schriften selbst ihre Verfahrungsart beobachtet, so finden wir überall dieselbe Hoffnung auf den Erfolg bey strenger Anwendung der logischen Methode, und regelmäßiger Ueberbauung der Lehrsätze mit Definitionen und Axiomen. Durch diese logische Methode, welche man zuletzt Anwendung der mathematischen Methode auf Philosophie nannte, hoffte jedermann hier auszukommen.

So bildete sich die Reflexionsphilosophie immer näher zum Wolfianismus, bis dieser endlich in höchster Klarheit aus dem Princip der Allgewalt logischer Beweiskraft, und in Unterordnung unter den logischen Satz des Widerspruchs von Wolf und seinen Schülern entwickelt wurde. Hier wurde Jakobi das richtigere Verhältniß endlich klar, er zeigte die Unzulänglichkeit der bloß beweisenden Spekulation, entkleidete den Spinoza seiner logischen Form, und wies so unmittelbar an den Platonismus uns zurück, welcher jetzt in Opposition gegen die Reflexion sich in Philosophie der intellektuellen Anschauung verwandeln mußte, sobald man die logische Autorität statt sie nur für sich als u n z u l ä n g l i c h anzusehen, als zum philosophiren g a n z u n t a u g l i c h verwerfen wollte.

Zugleich mit Jakobi machte Kant auf eine andere Weise dieselbe Entdeckung. Kant untersuchte unmittelbar das Verfahren, welches beym philosophiren angewandt werden müßte, und zwar besonders in Vergleichung mit der damals gewöhnlichen Anwendung der sogenannten mathematischen Methode. Hier fand er bald, daß die Gewißheit und Evidenz der Mathematik gar nicht durch ihre Methode mitgetheilt werde, sondern daß eben das Wesen der mathematischen Erkenntniß es erst möglich mache, diese Methode in ihr unmittelbar anzuwenden. Er fand, daß die Sicherheit der Mathematik auf der Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung beruhe, daß die mathematische Methode nichts als logische Lehrmethode, Methode des Systems überhaupt sey, und nur begünstigt durch reine Anschauung leiste, was sie leistet. Nun zeigte sich ihm, daß für Philosophie von dieser dogmatischen Methode gar kein Gebrauch zu machen sey, indem in der Philosophie das allgemeinste, in Begriffen und Grundsätzen, womit jene Methode als dem Princip anfängt, gerade das schwierige und unverständliche sey; daß man hier also nur ein umgekehrtes bloß beurtheilendes logisches Verfahren anwenden dürfe. Durch Anwendung dieser kritischen Methode war er dann im Stande, in seinen Vernunftkritiken aufzuweisen, welche Philosophie die menschliche Vernunft überhaupt besitze, und welches die innern Verhältnisse dieser Wissenschaft seyn. Er erhielt zum Hauptresultat seiner Untersuchung: die spekulative Vernunft vermag für sich in der Spekulation gar nichts; aller positive Gehalt unsrer Naturkenntniß entspringt nur aus der erfahrungsmäßigen Anschauung, und die Realität der Ideen läßt sich nur durch praktische Vernunft sichern. Dabey machte er in

Rücksicht der spekulativen Vernunft einen Unterschied zwischen einem analytischen Verstandesgebrauch des bloß logischen Denkens, wodurch keine bestimmten Gegenstände erkannt würden, und einem synthetischen Verstandesgebrauch des transcendentalen Denkens, wodurch Gegenstände erkannt werden sollten, welches denn, wie er zeigt, dadurch geschähe, daß die Vernunft hier nur Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zur Sinnesanschauung hinzubringe. Hier aber drang er in die Natur des analytischen und synthetischen Denkens nicht tief genug ein, und darum konnte er, wie Maimon zuerst gegen ihn bemerkte, nur quid facti aber nicht quid juris in aller Philosophie aufweisen. Er zeigte, daß sich mit bloß spekulativer Vernunft nichts ausrichten lasse, kam aber nie auf die Untersuchung, warum dieses Vermögen für sich so unvermögend sey, und am wenigsten hat er bestimmt angegeben, warum die praktische Vernunft mehr vermöge als jene spekulative. Hier können wir befriedigender antworten: Kants spekulative Vernunft ist nichts als das bloße Schlußvermögen das Reflexionsvermögen, dieses kann natürlich für sich allein nichts zur Erkenntniß geben, eben weil es ein bloßes Instrument der Wiederbeobachtung ist, aller Gehalt wird ihm nur durch ein anderes, nämlich durch die von ihm beobachtete unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, welche aber bei Kant immer nur dunkel vorausgesetzt, niemals deutlich wurde. Aus demselben Grunde blieben denn auch seine praktische Vernunft und ihr Glaube, die er auch nur als Thatsache auffaßte, etwas sehr Dunkeles, sobald man fragte, wie wir dazu kämen, denn er sah auch hier unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte.

So machte sich also durch Jakobi und Kant die Ueberzeugung in der deutschen Philosophie ziemlich allgemeingeltend, daß durch die bloße logische Reflexion in der Philosophie nichts gewonnen werden könne. Dunkel blieb aber, warum das so sey, und welches Geschäft dieser für sich leeren Reflexion doch nothwendig bleiben müsse. Damit kamen wir denn zu dem Vorschlag, das Philosophiren unabhängig von aller Reflexion zu versuchen, d. h. zur Philosophie der intellektuellen Anschauung. Wird nämlich einmal die Reflexion verworfen, so liegt uns der Vorschlag einer intellektuellen Anschauung durch folgendes dunkler oder deutlicher gedachte Raisonnement sehr nahe. Man sagt: alle unsre Erkenntniß ist entweder Anschauung oder Begriff. Nun ist der Begriff bloßes Eigenthum der Reflexion, welche nicht zur Philosophie dienen kann, also muß die wahre philosophische Erkenntniß Anschauung seyn; sie geht aber auf die Idee, die Idee und das Ewige werden also durch Anschauen, durch intellektuelle Anschauung erkannt. Der Fehler hierin ist leicht nachzuweisen. Die Eintheilung: alle unsre Erkenntniß ist entweder Anschauung, oder Begriff, ist nur richtig, wiefern wir sie betrachten, wie sie unmittelbar Gegenstand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unsrer Erkenntnisse nur als Anschauungen oder durch Begriffe bewußt. Allein, wenn wir nicht auf dieses bloße Verhältniß des Wiederbewußtseyns unsrer Erkenntnisse in unserm Innern, sondern auf ihr unmittelbares Vorhandenseyn im Geiste sehen, so ist jene Eintheilung unvollständig, es giebt neben den klaren Vorstellungen der Anschauungen und Begriffe noch dunkle, und zu diesen gehört vorzüglich

die unmittelbare unaussprechliche eigne Erkenntniß der Vernunft.

Wenn wir folglich von der Unzulänglichkeit der Begriffe und der Reflexion zur philosophischen Erkenntniß sprechen, so ist das so zu verstehen, daß beyde uns nur helfen, um durch Schluß und Beweis uns unsrer Erkenntnisse wieder bewußt zu werden, daß aber diese Erkenntnisse nicht in der Reflexion, im Urtheilen selbst bestehen, sondern diesem in der Vernunft als der Gegenstand zu Grunde liegen, der nur durch das Urtheil beobachtet werden soll. Wir müssen also allerdings mit unsrer Theorie der Vernunft über die Reflexion hinaus gehen zu einer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, aus der allein die philosophische Erkenntniß begriffen werden kann; aber wir dürfen uns deshalb doch nie von der Reflexion lossagen, und ohne sie zur Philosophie zu gelangen hoffen. Denn die philosophische Erkenntniß kann uns eben nie anders als durch Reflexion zum Bewußtseyn kommen. Es ist ein Unternehmen ganz wider die Natur unsers Geistes, neben der Reflexion vorbey zu einer Wissenschaft der intellektuellen Anschauung oder des Absoluten gelangen zu wollen. Wer dies versucht, wird sich nur durch Phantasiren selbst täuschen, und ehe er sich's versieht, unvermerkt wieder in dem entgegengesetzten Fehler einer Philosophie durch bloße Logik selbst befangen seyn. Das weist denn auch unsre neueste Geschichte deutlich aus. Es war Kants erstes Urtheil über Fichtes Ich = Ich der Wissenschaftslehre, daß hier aus bloßer Logik Philosophie entstehen solle, und dies war weit tiefer gegründet als Fichte und seine Schüler damals sahen: noch deutlicher geht Schelling von den leersten logischen Sätzen und Begriffen dem A = A, der absoluten

Identität und Indifferenz aus; dasselbe gilt von Bardili und von Reinholds Denken als Denken.

Unsere Hauptaufgabe wird also seyn, das Reflexionsvermögen als nothwendige Bedingung unsrer Erkenntniß darin aufzuweisen, daß wir nur durch dasselbe zum Bewußtseyn unsrer eignen unmittelbaren Erkenntnisse gelangen können. Was nun durch die Reflexion beobachtet wird, ist vorzüglich die Verbindung und Einheit in unsrer Erkenntniß, das beobachtende Vermögen ist aber das des willkührlichen Vorstellens, welches sich der Vergleichung, Abstraktion und Analysis bedient, um Begriffe zu bilden und sie in Urtheilen anzuwenden. Wir wollen also fürs erste unser Vermögen der willkührlichen Vorstellung der Untersuchung unterwerfen, und dann zeigen, wie wir vermittelst dessen zur künstlichen Selbstbeobachtung kommen.

c) Von der Art, wie wir willkührlich vorstellen.

psycholog. Anthropolog. 3te. p. 87.

§. 55.

Schon mehrmals habe ich auf die bisher immer übersehene wichtige Unterscheidung zwischen dem willkührlichen Vorstellen und der Selbstthätigkeit im Erkennen aufmerksam gemacht. Dieser Selbstthätigkeit gehört die beharrliche sich immer gleichbleibende Grundthätigkeit der Vernunft, welche uns in der Apodikticität der Erkenntniß und der Nothwendigkeit ihres Gegenstandes zum Bewußtseyn kommt, dagegen dem willkührlichen Vorstellen nur das wechselnde Spiel dessen gehört, woran wir eben denken. Die veränderlichen Thätigkeiten im Erkennen sind Empfindung durch Affektion, das unwillkührliche Gedankenspiel durch Association, und das will-

führliche durch Reflexion, diesem allen gemeinschaftlich liegt aber als bleibende Form jene Grundthätigkeit der Spontaneität zu Grunde.

Man verwechselt Vernunft und Reflexionsvermögen vorzüglich durch den Ausdruck der Freyheit der Reflexion, womit die Willkührlichkeit der Reflexion für eine unbeschränkte Selbstthätigkeit gehalten wird. Aber erstlich diese Willkührlichkeit ist nur in sehr uneigentlicher Bedeutung Freyheit; sie bedeutet nichts als lebendige innere Selbstbestimmung, welche im Geiste, so lange wir nur die Erkenntnisse für sich betrachten, als zufällig erscheint, im Ganzen aber eben so nothwendig bestimmt ist, als jede Thätigkeit der innern Natur. Zweytens ist freylich der Wille die höchste Spontaneität des Geistes, aber nicht als Spontaneität der Erkenntnißkraft, sondern für die Erkenntniß ist er ein fremdes Vermögen, welches nur einzelne veränderliche innere Wahrnehmungen bestimmen kann.

Jedes Vermögen wirkt in der Natur mit Nothwendigkeit nach einem gewissen Gesetz, und kann in so fern seinem Substrat als Selbstthätigkeit zugeschrieben werden. Eigentlich ist aber nur dasjenige Vermögen eine Selbstthätigkeit, dessen Wirkungen von keinen einzelnen äußern Einwirkungen gegeben werden, sondern ihrem Substrat schlechthin zukommen, die also nicht durch die einzelne Erregung gegeben werden, sondern als Form aller Erregung dieses Wesens zu Grunde liegen. Eine solche Selbstthätigkeit muß es allerdings in unserm Geiste und zwar als Erkenntnißvermögen geben, denn wir nehmen innerlich unmittelbar nur Thätigkeiten wahr, und das Erkennen ist diejenige innere Thätigkeit, von der alle andern erst abhängen. Aber diese unmittelbare

Selbstthätigkeit ist nicht die willkührliche. Willkühr ist vielmehr nur eine einzelne Selbstthätigkeit der erstern Art, nämlich ein Vermögen nach der Wahl von Zwecken zu handeln. Sie ist also ein für die Erkenntniß fremdes Vermögen, dessen Einwirkungen auf unsre Vorstellungen nur durch die Abhängigkeit derselben vom Begehren und Wollen, und nicht aus der Natur des Erkennens allein erklärt werden können. In Rücksicht der letztern sind sie etwas zufälliges, woraus man dann die Freyheit der Reflexion, des Denkens oder gar des Bewußtseyns überhaupt gemacht hat.

Es ist gewöhnlich in den Expositionen der metaphysischen Freyheit des Willens am Ende auf diese Willkührlichkeit im Denken zurück zu kommen, und jene durch diese erklären zu wollen. Mit der metaphysischen Freyheit haben wir es aber hier gar nicht zu thun, alles Denken liegt in der innern Natur und folgt ihren nothwendigen Gesetzen. So sehr es uns also auch von den Enthusiasten verdacht werden mag, wenn wir die Göttlichkeit ihrer Genialität im Denken und Dichten mit gemeinen physikalischen Erklärungen antasten wollen: so müssen wir doch bestimmt gegen alle diese übernatürlichen Befreyungen des Denkens sprechen; wer mit dem Denken und seiner Willkührlichkeit, wie Fichte, die Freyheit zu fassen meint, der erklärt die Unendlichkeit unsers Willens nur durch eine einzelne endliche Aeußerung desselben.

Wir haben es also nur mit den willkührlichen Bestimmungen des Vorstellens nach nothwendigen Gesetzen der innern Natur zu thun. Wir suchen die Gesetze auf, nach denen eine Vorstellung dadurch wirklich wird, daß ich es will. Hier finden wir nun in der innern Erfah-

rung sehr vielerley Vorstellungen, welche willkührlich bestimmt werden können. Uns kommt es aber nicht nur darauf an, irgend Gesetze erfahrungsmäßig zusammen zu stellen, nach denen der Wille auf die Vorstellung Einfluß hat, sondern die Aufgabe ist, die Grundgesetze zu finden, von denen eigentlich seine Thätigkeit hier ausgeht. Ein einzelner Mann regiert ein Land, ein Feldherr liefert Schlachten, aber dies alles geht nur von seiner Stimme und der Bewegung seines Körpers aus, eben so muß es innerlich unmittelbare Einwirkungen, eine erste bewegende Ursache geben, wodurch der Wille auf unsere Vorstellungen wirkt, und diese müssen wir zu bestimmen suchen.

Dabey läßt sich im voraus schon so viel aus dem bloßen Begriff einer willkührlichen Thätigkeit ableiten. Die Vernunft, wiefern ich durch sie die Wahrheit erkennen soll, kann nicht von meinem Willen abhängen, denn ich soll nicht erkennen, wie ich die Dinge haben will, sondern wie sie sind. Es fällt in die Augen, daß nur die Reflexion durch meinen Willen bestimmt werden kann, durch die ich meine unmittelbaren Erkenntnisse wieder beobachte. Beym Urtheilen hängt es von meinem Willen wohl ab, ob ich mir eine Wahrheit zum Bewußtseyn bringen will, aber ich mache diese Wahrheit nicht, sondern sie liegt schon in meiner Vernunft, und ich beobachte sie nur wieder in ihr. Wenn eine Vorstellung unmittelbar wirklich werden soll, weil sie mir Zweck ist, so muß ich sie auf gewisse Weise schon vorstellen, ehe ich sie willkührlich bestimme. Der Wille kann also nur Modifikationen im Geiste vorhandener Vorstellungen, und zwar nur von solchen bestimmen, welche selbst schon als Zweck gedacht werden, mittelbar oder unmittelbar; eine

Vorstellung, auf die der Wille unmittelbar wirkt, muß also schon eine klare Vorstellung seyn, welche er nur modificirt. Der ganze Einfluß des Willens auf das Vorstellen bezieht sich also auf die innere Wahrnehmung der Vorstellungen.

Zunächst für die Beobachtung scheinen die willkührlichen Vorstellungsarten sehr mannichfaltig zu seyn. Erstlich Aufmerksamkeit und Rückerinnerung stehen unter dem Einfluß des Willens, zweytens das ganze freye Spiel der Vorstellungen folgt mannichfaltig dem Willen, und drittens in Rücksicht des logischen Gedankenlaufes ist sowohl die Sprache, als Ueberlegung, Vergleichung und Urtheil in seiner Gewalt, ja sogar nur durch seinen Einfluß ist Irrthum in unsern Erkenntnissen. Welches ist nun unter dem allen das unmittelbare innere Gesetz seiner Thätigkeit? In den meisten Fällen wirkt der Wille nur mittelbar. Sobald er nämlich entdeckt, daß irgend eine seinen Zwecken gemäße Kraft in seiner Gewalt steht, so wendet er diese bald auch gegen die in der entferntesten Verbindung mit ihren unmittelbaren Aeußerungen stehenden Wirkungen an, er macht sich Zwecke, die er erst mittelbar durch andere Wirkungen erreichen kann, seine Thätigkeit wird künstlich. So giebt es dann auch eine weitläuftige Kunst, nach Zwecken vorzustellen und zu erkennen, von der jeder Mensch einige Theile besitzt, ohne sich dessen eben deutlich bewußt zu werden. Diesem künstlichen Vorstellen haben wir alle geregelte Wissenschaft, regelmäßige Naturbeobachtung, Philosophie und Mathematik zu danken. Was liegt nun alle diesem künstlichen als erster Hebel der innerlich willkührlichen Thätigkeit im Vorstellen zu Grunde?

Um dies näher zu bestimmen, müssen wir zuvörderst alle äußeren Hülfsmittel wegrechnen, wodurch der Wille körperlich mittelbar aufs Vorstellen einwirken kann. Wir haben im Sprechen, Lesen, Schreiben und so manchem andern so starke Mittel, um unsre Vorstellungen im Denken zu leiten, daß noch die Frage entstehen könnte: ob nicht aller Einfluß des Willens hier ein von außen vermittelter sey. So begünstige ich z. B. eine Gedankenreihe in einer philosophischen Spekulation, indem ich wohin gehe, wo ich allein bin, indem ich die einzelnen hervortretenden Gedanken in Worte fasse, diese ausspreche oder niederschreibe. Sobald ich aber diese Begünstigungen einstelle, wird oft jene Gedankenreihe augenblicklich aus der innern Wahrnehmung verdrängt. Ueberhaupt ist alles Nachdenken auch körperlich ein Sprechen mit sich selbst, es ließe sich daher wahrscheinlich finden, daß alle innern willkührlichen Vorstellungen nur künstlich durch äußere Veränderungen bewirkt werden. Aber auf der andern Seite haben wir wieder eine so unmittelbare Gewalt, unter den Einbildungen zweckmäßige auszuwählen und fest zu halten, andere, die eben noch lebhaft waren, plötzlich fallen zu lassen, daß wir hierbey doch eine innere Einwirkung deutlich erkennen. Vorzüglich geeignet zum einzelnen Versuche ist die Gewalt des Willens über manche Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft, z. B. bey der Betrachtung körperlicher geometrischer Figuren, etwa der bloßen Zeichnung eines Würfels, welche seiner Seiten ich als oben anschauen will, ob eine gemahlte Halbkugel, als hohl oder erhaben, eine bloße Schattirung als gemahlt oder wirklich angesehen wird, wo wir den unmittelbar innerlichen Einfluß des Willens der Beobachtung unterwerfen können.

Wir wollen also nun das erste unmittelbare Gesetz seines innern Einflusses durch Vergleichung der verschiedenen willkührlichen Vorstellungsarten zu bestimmen suchen.

Erstlich die Aufmerksamkeit ist sehr in der Gewalt unsers Willens. Außer der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellungen bestimmt sich fast alles, was die Aufmerksamkeit belebt, Neuheit, Wechsel, Kontrast und Steigerung in unsern Vorstellungen nach dem Interesse, welches wir an den Vorstellungen nehmen. Wir können der Aufmerksamkeit nicht nur willkührlich eine bestimmte Richtung geben, sondern sie auch mehr oder weniger anspannen. Sie ist gleichsam ein inneres Auge, welches wir willkührlich auf diesen oder jenen Gegenstand richten können, und eben wie der Gegenstand, auf den ich äußerlich die Axe des Auges richte, deutlicher wahrgenommen wird, so auch hier. Wir können willkührlich unter allen Gegenständen, die sich in der innern Wahrnehmung anbieten, auswählen, welchen wir wollen, und auf diesen besonders aufmerken, dabey aber auch die Spannung der Aufmerksamkeit vermehren und vermindern. Gegen die Zerstreuung will hier der feste und stete innere Blick geübt seyn, welcher viel zur Sicherheit im Nachdenken beyträgt. Diese Spannung der Aufmerksamkeit besteht darin, daß sie auch dunklere Vorstellungen wahrnehmen, und bey dieser Wahrnehmung verweilen läßt. Hier gilt das Gesetz, daß die Spannung der Aufmerksamkeit mit ihrer Dauer in umgekehrtem Verhältnisse steht. Je gespannter wir auf etwas aufmerken, desto leichter ermüden wir dabey, hingegen bey dem können wir länger verweilen, was eine minder gespannte Aufmerksamkeit fordert. Je größer aber die Anspannung gewesen ist,

und je länger wir bey einer Vorstellung verweilt haben, mit desto mehr Lebendigkeit bleibt uns nachher eine solche Vorstellung im Gedächtniß gegenwärtig. Die schwächste Reihe von Vorstellungen bleibt uns lebhaft im Gedächtniß, wenn wir unsre Aufmerksamkeit an sie fesselten, dagegen die lebhaftesten Vorstellungen bald vergessen werden, wenn wir nicht auf sie achten. So können wir mitten im Geräusch einer lebhaften Gesellschaft, wenn wir wollen, nur dem leisen Gespräch unsers Nachbars folgen, und im übrigen werden wir dann oft kaum bemerken, was um uns vorgeht.

In diesem Richten und Spannen der Aufmerksamkeit bedient sich zwar der Wille zuweilen künstlicher Hülfsmittel, größtentheils aber ist sein Einfluß ein unmittelbarer.

Zweytens die Rückerinnerung lenkt der Wille oft willkührlich. Darin ist die Thätigkeit des Verstandes aber immer künstlich. Der Verstand ist mit der innern Wahrnehmung nahe bey einer Vorstellung durch verwandte, und sucht sie so selbst zu finden. Er muß also beym Nachsinnen diese verwandten Vorstellungen so viel möglich allein vorzustellen suchen, damit sie regelmäßig und so stark als möglich nach dem Gesetze der Association wirken. Die Gesetze der Association wirken aber für sich unwillkührlich, und der Verstand verschafft sich den künstlichen Einfluß über sie nur dadurch, daß er durch die Aufmerksamkeit einzelne vorgeführte Vorstellungen fest zu halten und deutlicher zu machen sucht. Also auch hier trifft die unmittelbare Thätigkeit des Willens nur die Aufmerksamkeit.

Drittens nirgends zeigt sich die Macht des Willens über unsre Vorstellungen größer, als im Dichten. Hier

haben wir schon gesehen, daß das produktive Vermögen nur auf die Form und nicht auf den Stoff in unsern Vorstellungen geht, letztern liefert immer die reproduktive Einbildung aus dem, was wir durch Sinn und Erfahrung besitzen. Aber auch in Rücksicht der Form geht das Dichten sehr oft in unwillkührliches Phantasiren über. Wer sich in der Einbildung irgend eine Situation auszeichnet, eine Erzählung oder einen Roman erfindet, der leitet dabey durch den Verstand großentheils nur seine unwillkührliche Association der Vorstellungen. Dasjenige, was wir in Rücksicht der produktiven Einbildungskraft mit Willkührlichkeit vermögen, und worauf alles willkührliche in ihren Vorstellungen zurückkommt, ist das Vermögen zu kombiniren. Aber auch hier beruht das willkührliche Wiederhohlen, Versetzen und Linienziehen seinem Können, seiner Möglichkeit und seiner Gesetzmäßigkeit nach auf der Beschaffenheit unsrer produktiven Einbildungskraft, deren Gesetze für sich unwillkührlich gelten. Diese Kombination entsteht nicht durch den Willen, sondern sie wird nur künstlich durch ihn geleitet, und das Instrument, dessen er sich dabey bedient, ist wieder nur die unwillkührliche Association der Vorstellungen, indem sich der Verstand mit Hülfe der Aufmerksamkeit des empirischen Linienziehens auf dem Papier, oder der Wiederhohlung und Versetzung desselben, z. B. mit Marken erinnert, und nun wegen des unbeschränkten der produktiven Einbildungskraft selbst, die Möglichkeit einer Erweiterung ins unendliche entdeckt.

Viertens, das wahre Gebiet der willkührlichen Erkenntniß zeigt sich endlich in der logischen Vorstellungsart. Hier wird das Zeichen in der Sprache willkühr-

lich gewählt, wir überlegen, vergleichen und urtheilen nach Willkühr.

Nur durch diesen Einfluß des Willens auf das Urtheil wird uns Irrthum in unsern Erkenntnissen möglich. Irrthum ist nämlich ein gesetzwidriges Fürwahrhalten. Was nun durch die Gesetze unsers Erkenntnißvermögens allein bestimmt wäre, wäre mit Nothwendigkeit so bestimmt, wie es ist; es könnte hier vielleicht Widerstreit zwischen zwey Gesetzen, aber keine Gesetzwidrigkeit statt finden, die nachher noch dazu als solche anerkannt werden kann. Hingegen beym willkührlichen Vorstellen kommen über die einheimischen Gesetze des Erkennens noch die fremden einer Thätigkeit nach Zwecken hinzu, wir bilden uns aus den Gesetzen des Erkennens willkührlich Maximen, nach denen wir dann künstlich Urtheile fällen, und weiter andere Vorstellungen erzeugen, welche der Wahrnehmung vorgreifen, ihr aber auch zuwider, das heißt irrig ausfallen können, indem wir entweder die Maximen falsch gebildet, oder in der Anwendung gefehlt haben. Aller Irrthum gehört also dem willkührlich reflektirenden Verstande, und weder den Sinnen noch der unmittelbaren Vernunft, welcher Satz uns später sehr wichtig werden wird. Der sogenannte Sinnenbetrug rührt bloß von dem Einfluß des Verstandes auf das Wiederbewußtseyn der produktiven Einbildungskraft her, und anderer Irrthum gehört immer der Reflexion durch das Urtheil.

Auch hier ist aller Einfluß des Willens nur ein künstlicher durch die Leitung der Aufmerksamkeit. In der Sprache ist die Wahl der Worte zur Bezeichnung der Gedanken durchaus willkührlich, diese Willkührlichkeit besteht aber nur darin, daß wir uns des unwillkührli-

chen Gesetzes der Association bedienen, um zur innern Wahrnehmung oder zur Mittheilung von Vorstellungen zu gelangen. Im übrigen besteht auch unser freyestes Nachdenken, in welchem wir beständig neue Vergleichungen und Urtheile auf einander folgen lassen, in nichts als in einer Leitung der Association durch die beständig dazwischen greifende Aufmerksamkeit. Wir können nie gleichsam frey von einem Satze oder von einer Materie ohne allen Zusammenhang zur andern überspringen, sondern nur aus dem, durch die Association gelieferten Stoff das Zweckmäßigste durch die Aufmerksamkeit auffassen und fest halten. Alle Willkührlichkeit im Vergleichen und Urtheilen kommt auf zwey Vermögen zurück: willkührliches *Kombiniren* der gegebenen Vorstellungen zum Urtheil, welches nur eine Anwendung des schon betrachteten Kombinationsvermögens ist, und willkührliches *Negiren* im Denken, das heißt, das Vermögen, wenn irgend eine Bestimmung oder ein Ding gegeben ist, auch das Ding zu denken, welches dieses nicht ist. Dieses letztere ist eine eigenthümliche Vorstellungsart des reflektirenden Verstandes, welche aber auch dem Willen nur mittelbar folgt, für sich aber ein unwillkührliches, dem Erkennen eigenthümliches Gesetz desselben ist. Daß wir uns zu allem, was wir erkennen, die Negation desselben hinzudenken können, folgt aus einer eigenthümlichen Beschaffenheit unsrer Vernunft, daß wir uns diese Negation aber denken, wenn wir wollen, hängt von der Richtung der Aufmerksamkeit auf diese Vorstellungsart ab.

Es bleiben uns also von allen willkührlichen Vorstellungen nur die unmittelbar willkührlichen innern Wahrnehmungen, die willkührliche Aufmerksamkeit übrig, in

dieser muß folglich der unmittelbare Grund aller andern Einwirkungen zu suchen seyn. Der unmittelbare Einfluß des Willens auf unsre Vorstellungen erfolgt daher immer nach dem Gesetze: Eine Vorstellung wird dadurch in der innern Wahrnehmung klarer, daß ich mir ihrer bewußt werden will.

Suchen wir nun weiter einen Grund dieses Gesetzes, so finden dieselben zwey Ansichten statt, welche wir schon bey der reproduktiven Einbildungskraft bemerkt haben. Gehört das Gesetz unter den innern Sinn, wirkt der Wille bloß auf Belebung des innern Sinnes, um dadurch Vorstellungen klarer auffassen zu lassen, oder wirkt er unmittelbar auf Verstärkung der Vorstellungen selbst, auf die er die Aufmerksamkeit richtet? Die Bewegung der Aufmerksamkeit gleichsam wie ein inneres Auge von einem Gegenstand auf den andern würde die erste Ansicht wahrscheinlicher machen, wenn wir aber die Wirkung der gespannten Aufmerksamkeit auf das Gedächtniß damit vergleichen, und bedenken, daß die Lebhaftigkeit der Vorstellungen im Gedächtniß eben ihre eigenthümliche Stärke ist, so müssen wir doch annehmen, daß der Wille auch unmittelbar auf diese Verstärkung selbst wirken könne. Er mag nämlich durch äußere Mittel oder unmittelbar auf den innern Sinn wirken, so kann er ihn damit doch nur überhaupt reizbarer machen, aber weder, wie bey der Richtung der Aufmerksamkeit gerade die einzelne bestimmte Vorstellung auswählen, noch wie bey ihrer Spannung dadurch diese auch im Gedächtniß beleben, wenn er nicht zugleich unmittelbar zu Gunsten der einzelnen Vorstellungen zu wirken vermöchte.

Wir müssen also das Grundgesetz des willkührlichen Vorstellens aussprechen: Eine klare Vorstellung

wird dadurch stärker, daß es mir Zweck wird, sie vorzustellen. Dieses Gesetz brauchen wir nur mit der Theorie der reproduktiven Einbildungskraft zu vergleichen, so werden wir leicht sehen, wie es in die Organisation unsers Geistes kommt. Es ist nämlich nur ein besonderer Fall des allgemeinen Gesetzes der Association, dessen Einfluß durch Gewohnheit erhöht worden ist. Vermöge der Einheit der Handlung in aller meiner innern Thätigkeit associirt sich auch das Wollen mit dem Vorstellen, und der Grad der Stärke einer Vorstellung hebt sich, sobald der Wille sich auf sie richtet, und sie mir zum Zwecke macht. Dieses Verhältniß zwischen Wollen und Vorstellen würde unmittelbar nach dem Gesetze der Association in ganzer Allgemeinheit nur sehr entfernt seyn, und wenig wirken, wenn es nicht von Jugend auf durch Uebung und Gewohnheit verstärkt würde. Nur durch die Gewohnheit im wachen Zustande den Willen beständig auf unsre Vorstellungen wirken zu lassen, und dabey durch die begünstigenden äußern Verhältnisse der Organisation, durch willkührliche Bewegung, und vor allem durch Sprachvermögen erhält der Wille nach und nach im menschlichen Geiste diese Uebermacht über die Aufmerksamkeit, so daß am Ende fast alle Lebhaftigkeit der Vorstellungen im Gedächtniß mit von ihm abhängt.

Dieses Resultat wird es ganz deutlich machen, daß alle willkührliche Reflexion für die Erkenntniß nur zu einer künstlichen Wiederbeobachtung unsers Innern gebraucht werden kann, indem der Verstand hierzu die Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft nach seinen Zwecken leitet. Wie wir nun durch die bloße Willkührlichkeit der Aufmerksamkeit zur wirklichen Selbstbeobachtung

kommen, und durch diese mehr gewinnen, als was der innere Sinn giebt, das muß eine Untersuchung der Vergleichung und Abstraktion ausweisen. Ehe ich aber zu dieser übergehe, will ich noch auf die Wichtigkeit dieses Vermögens in der menschlichen Vernunft aufmerksam machen. Nur durch diese künstliche Selbstbeobachtung und also durch das willkührliche Denken der Reflexion unterscheidet sich die menschliche Vernunft von einer bloß thierischen Vorstellungskraft.

Fragen wir, was unterscheidet die menschliche Vorstellung von der thierischen? So sagt man uns gemeinhin, der Mensch stehe als ein Wesen ganz anderer höherer Art über allen Thieren, und der Unterschied sey im Erkennen die Vernunft, im Wollen die Erhebung über den Naturinstinkt. Was charakterisirt nun aber diese menschliche Vernunft und diesen thierischen Instinkt? Darüber sind die Angaben meist sehr unbestimmt. Daß den Thieren das obere Erkenntnißvermögen oder dasjenige fehle, was nach strenger philosophischer Sprache Vernunft heißt, d. h. das Vermögen der Einheit und Verbindung, das möchte sich schwer beweisen lassen. Ein Vorstellen durch lauter Sinn hat gar keinen Sinn; Vorstellen ist Leben; Leben ist Thätigkeit; es muß also immer dem Sinne Thätigkeit zu Grunde liegen, und das berührt schon unsere Vernunft. Dem Thier kommt nicht nur Auffassung der Anschauung, sondern auch Anerkennung des Gegenstandes, also ein Analogon unsrer produktiven Einbildungskraft zu. Manche Thiere verstehen Sprache, träumen, irren sich, es muß ihnen also ein Analogon des innern Sinnes und der innern Wahrnehmung der Vorstellungen zukommen; endlich das Vermögen ähnliches anzuerkennen, z. B. Menschen unterschei-

den zu können, geht oft so weit, daß wir ihnen nothwendig auch ein Analogon der Abstraktion zuschreiben müssen, welche überhaupt für Traum und Irrthum auch schon gefordert wird. Was macht nun eigentlich den Unterschied? Im Erfolg ist es leicht zu sagen: die Perfektibilität der menschlichen Vernunft; für den Menschen allein giebt es eine Erziehung, also Bildung der Gattung, für Thiere nur Erziehung des Individuums. Aber wodurch das zuletzt? Der Mensch allein kann denken und dichten, der Mensch allein kann denken, woran er will, er allein kann sich willkührlich mit seinem Innern beschäftigen, das heißt, er allein hat Reflexion. Dem Thier ist alles möglich, was durch den bloßen gedächtnißmäßigen Gedankenlauf erhalten werden kann, aber dem logischen nähert es sich kaum von ferne; durch das Eigenthümliche seiner Organisation und großentheils auch durch die Begünstigung seiner Betastung und Sprache erhebt sich der Mensch allein zu demselben.

Woher nun die unendliche Wichtigkeit dieser künstlichen Selbstbeobachtung? Wir können das Thier eine schlafende Intelligenz nennen, der Mensch ist an der Erde die einzige wachende. Nur dadurch, daß wir durch Reflexion unser eignes Leben wiederhohlen, wird uns die Vorstellung Ich, und mit ihr leben wir unser eignes Leben, wogegen in dem an den Instinkt hingegebenen Thier nur die Natur überhaupt lebt, der Mensch aber beherrscht sein Leben selbst, er vernichtet so den Instinkt in sich, und diese Selbstbeherrschung führt ihn zur Idee der Freyheit über der Natur.

Also diese Selbsterkenntniß unsers Lebens, die Reflexion ist eigentlich das thätige Princip im Leben, ohne

welches die Vernunft nur im Schlafe oder Traume sich selbst unbekannt bliebe. Verachte man uns also ja nicht diese Reflexion, sie macht nicht das innerste Wesen unsers Geistes aus, aber sie ist das innere bewegende Princip in demselben, ohne welches die Vernunft sich nicht zeigen könnte.

In dem Reflexionsvermögen, das heißt im Denkvermögen, vereinigt sich also zweyerley. Das Denken ist zunächst die höhere Selbsterkenntniß, in welcher ich mir meines ganzen geistigen Lebens und nicht nur des Augenblickes der Gegenwart bewußt werde. Zweytens: diese Selbsterkenntniß wird uns durch die Willkührlichkeit der Aufmerksamkeit möglich.

Im Denken vereinigen sich also die zwey Dinge: höheres Bewußtseyn und Wirksamkeit des Willens in der Aufmerksamkeit. Das Reflexionsvermögen, der denkende Verstand ist seinem Zwecke nach das Vermögen der höhern Selbsterkenntniß, aber die Kraft in ihm ist die Gewalt, welche die Willenskraft des Menschen innerlich über sich selbst hat und übt, die innere Thatkraft, die Kraft der Selbstbeherrschung, so wie diese sich im Richten und Spannen der Aufmerksamkeit äußert und auf die Belebung der abstrakten Vorstellungen und ihre Verbindung zum Urtheil anwendet.

Um aber dieses Verhältniß besser einzusehen, müssen wir uns dessen erinnern, was wir oben (§. 30.) bey der Untersuchung des Gedächtnisses und des Unterschiedes dunkler und klarer Geistesthätigkeiten über die Natur unsers Geistes festgestellt haben. Das ganze Leben unsers Geistes, sahen wir, besteht in dem Inbegriff aller seiner Vermögen und aller ihm gewordenen Fertigkeiten

und nicht nur in den augenblicklichen aufgeregten Thätigkeiten desselben.

So besitzt die erkennende Vernunft des Menschen dem Vermögen und der Fertigkeit nach das Ganze einer Welterkenntniß, welche eigentlich ihre Erkenntniß ist und in der ihr Besitz an Wahrheit besteht. Aber dieser Welterkenntniß werden wir uns nicht unmittelbar und im Ganzen bewußt, sondern vor dem augenblicklichen empirischen Bewußtseyn stehen uns nur die augenblicklich sinnlich aufgeregten Thätigkeiten des Erkennens (in Sinnesanschauungen) und die mit diesen durch die Association am lebhaftesten verbundenen Erinnerungen. Dieses empirischen Bewußtseyns muß sich dann erst der denkende Verstand bedienen lernen, um die künstliche höhere Selbstbeobachtung einzuleiten, in welcher wir mit einem Bewußtseyn überhaupt den Ueberblick unsers ganzen erkennenden Lebens in apodiktischen Urtheilen gewinnen. Dieses gelingt uns, indem durch das unbestimmter werden der Erinnerungen die abstrakten, die allgemeinen Vorstellungen zum Bewußtseyn kommen und das eigentliche Werkzeug des denkenden Verstandes werden, wie die folgenden Paragraphen nachweisen. Wir erhalten im Denken durch die Kunst des Urtheilens zu den Anschauungen hinzu (im höhern Gedankenlauf der Erkenntniß) das Bewußtseyn um allgemeine Wahrheiten, in denen wir die Form der Einheit und des Ganzen jener unmittelbaren Welterkenntniß unsrer Vernunft, (jener einen ganzen Wahrheit, die in uns lebt,) zu erkennen in Stand gesetzt werden.

Dabey aber müssen wir wohl beachten, daß diese willkührliche Selbstbeobachtung keine bloße passive Beschauung unsers Geistes ist, sondern, (wir fanden ja so

eben), sie besteht in einem lebendigen Einwirken auf unser Inneres, wodurch die Lebensthätigkeiten, auf welche sich die gespannte Aufmerksamkeit richtet, an Stärke, an Lebendigkeit gewinnen. Das Denken ist also allerdings eine willkührliche Ausbildung unsers geistigen Lebens, durch welche uns neue Erkenntnißthätigkeiten angeregt werden, aber dem Vermögen nach, wird dadurch nur das Vermögen der Selbsterkenntniß selbst fortgebildet, während alle andere Vermögen nur Gegenstände dieser Beobachtung bleiben und nur in der Anregung ihrer Thätigkeiten gewinnen.

d) Theorie der Vergleichung und Abstraktion.

§. 56.

Das Instrument der Reflexion in der Selbstbeobachtung sind die logischen Formen: Begriff, Urtheil, Schluß und Wissenschaft, also das Begreifen und Urtheilen, denn durch dieses ist das übrige schon gegeben. Wie bringt nun die Reflexion Begriff und Urtheil in ihre Gewalt? Die Mittel sind zweyerley. Begriffe und Urtheile werden in unserm Geiste erzeugt durch Ueberlegung, das heißt durch Vergleichen, Unterscheiden, Abstrahiren, Zergliedern und Subsumiren; sie werden uns aber zum Bewußtseyn gebracht vorzüglich durch Bezeichnung und Sprache.

Von der Bezeichnung wollen wir zuerst sprechen. Die mittelbare Vorstellung durch Merkmahle erhebt sich von der bildlichen Vorstellung nach ähnlichen Verhältnissen allmählich zu den ganz bedeutungslosen Charakteren der Sprache, und gewinnt dadurch die wahre Freyheit der Bezeichnung, wo wir uns im innern Gedanken-

spiel des Wortes gerade so bedienen können, als ob es der Gedanke selbst wäre. Weswegen empirische Philosophen sogar behaupten (nach strengstem Nominalismus), daß wir bey abstrakten Vorstellungen nichts als das Wort dächten, indem der Gedanke bey dem Worte so schwer für sich innerlich wahrzunehmen ist. Was ich mir bey dem Worte: Roth vorstelle, ist leicht wahrzunehmen, denn die schematische Vorstellung der rothen Farbe hat viele Klarheit, was ich aber neben dem Worte: Ursache denke, ist schwer für sich zu bemerken, und wird nur durch Expositionen und Beyspiele deutlich, indem die schematische Vorstellung solcher metaphysischen Begriffe gar wenig Klarheit hat. So wichtig nun aber auch dieses Verhältniß der Reflexion zur Bezeichnung, und der Uebergang der symbolischen Vorstellung zur Sprache für die Anwendung wird, so haben wir doch hier gar nicht dabey zu verweilen, indem die Theorie durchaus einfach ist. Die ganze Theorie dieser Vorstellungsart ist eine einfache Anwendung der Association der Vorstellungen, deren wir uns willkührlich bedienen, um unsere Gedanken vermittelst des Zeichens leichter fassen und mittheilen zu können.

§. 57.

Für das andere müssen wir das Begriffe denken und Urtheile fällen noch von den Thätigkeiten unterscheiden, die nur Vorbereitungen dazu sind, und zum Nachdenken, zur Ueberlegung gehören. Das Denken in Begriffen und Urtheilen enthält, wenn auch nicht das Daseyn irgend eines Gegenstandes, doch irgend eine Bedingung der Existenz desselben. Schon die bloße Vorstellung irgend eines allgemeinen Begriffes enthält immer

eine Bedingung der Existenz irgend möglicher Gegenstände. Dieser Art der Thätigkeit im Denken steht nun das Ueberlegen gegen über, nicht als Bewußtseyn des Gegenstandes, sondern als Bewußtseyn der Vorstellungen in ihrem Verhältniß zum Geiste, oder unter einander. Hier erzeugen wir uns erst die Begriffe in der Selbstbeobachtung, wir suchen die subjektiven Bedingungen auf, unter denen wir erst zu Begriffen gelangen, oder die erhaltenen anwenden können. Wir untersuchen in der Vergleichung, was verschiedene Vorstellungen mit einander gemein haben, oder worin sie sich unterscheiden, wir heben das Gemeinschaftliche für sich heraus in der Abstraktion, und erkennen es wieder als Bestandtheil der Zusammensetzung an in der Zergliederung. Oder wir überlegen, in welchen Erkenntnißkräften gewisse Vorstellungen zusammengehören, ob sie dem Sinne oder dem Verstande, ob sie dem Verstande, der Urtheilskraft oder der Vernunft zukommen, wir untersuchen z. B. welchen Einfluß Gewohnheit und Neigung auf unser Urtheil haben, was für Irrthümer und Täuschungen dabey vorkommen können u. s. w. Diese bloß subjektiv der Selbstbeobachtung gehörigen Thätigkeiten, die nur vorbereitend für das Denken sind, sind also eigentlich das erste und unmittelbarste der Reflexion. Wir fragen hier, wie kommt die Reflexion durch diese zu Begriff und Urtheil? und dies beantwortet sich durch eine Theorie der Vergleichung und Abstraktion.

Die Theorie der Vergleichung und Unterscheidung ist leicht gemacht. Vergleichung und Unterscheidung sind das Bewußtseyn des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen gegen einander. Wenn mehrere Vorstellungen in einer innern Wahrnehmung zusammen kommen, so

werde ich mir nicht nur jeder einzelnen, sondern auch ihres Verhältnisses unter einander bewußt. Nun bestand der Einfluß der Willkühr auf das Vorstellen eben darin, daß wir unter allen vor der innern Wahrnehmung liegenden Vorstellungen einzelne auswählen können, auf die wir besonders merken, also gerade die Vergleichung und Unterscheidung bietet sich dem Verstande zunächst an.

Wir können hier gelegentlich jede Vorstellung mit jeder andern in Vergleichung bringen, daher kommt uns hier zuerst das Ja und Nein, der Unterschied des Positiven und Negativen in unserm Verstande zum Bewußtseyn; es wird die allgemeinste Form der Reflexion die der Vergleichung, ob gegebene Vorstellungen in einem gegebenen Verhältnisse stehen oder nicht. So fängt die künstliche Wiederbeobachtung mit dem logischen Gegensatz des Positiven und Negativen an, dessen Ursprung aber erst später entdeckt werden kann. Und indem wir auf diese Weise gerade Einheit und Verbindung unsrer Erkenntnisse beobachten wollen, so ergiebt sich folgende Tafel der allgemeinsten Vergleichungsbegriffe, welche zugleich die Tafel der logischen Entgegensetzungen ist.

1) Stehen Vorstellungen im Verhältniß der Einheit, oder nicht? Einerleyheit und Verschiedenheit.

2) Stehen Vorstellungen im Verhältniß der Verbindung, oder nicht? Einstimmung und Widerstreit.

3) Wird durch gegebene Vorstellungen die Einheit eines Gegenstandes oder seine Verbindung mit andern erkannt? Inneres und Aeußeres.

4) Gehören gegebene Vorstellungen in einer Erkenntniß zur Einheit und Verbindung, oder zum Mannigfaltigen verbundenen? Bestimmung, Form; und Bestimmbares, Stoff, Gehalt, Materie.

So werden diese Begriffe die Werkzeuge, durch die der Verstand sich Urtheile bildet, gemäß folgender nach der Tafel der Urtheilsformen (§. 49.) zu nehmender Uebersicht.

1) Quantität. Vergleichung der Vorstellungen aus der Sphäre eines Subjektes mit einem gegebenen Prädikat, wo die Einerleyheit allgemeine, die Verschiedenheit partikuläre Urtheile giebt.

2) Qualität. Vergleichung gegebener Prädikate mit einander, wo die Einstimmung bejahende, der Widerstreit verneinende Urtheile giebt.

3) Relation. Vergleichung in Rücksicht der Art der Verbindung, wo das innere Verhältniß kategorische, das äußere hypothetische Urtheile giebt.

4) Modalität. Vergleichung in Rücksicht des Uebergangs von augenblicklicher subjektiver Gültigkeit der Anschauung zur Allgemeingültigkeit im Satze, wo der Gehalt der Anschauung nur Kenntnisse in assertorischen Sätzen, die Form der Erkenntniß aber Einsichten in apodiktischen Sätzen giebt.

Hiermit sind wir zu angeblich sehr metaphysischen Begriffen gelangt, welche in der Philosophie schon große Rollen gespielt haben. Man glaubte z. B. erstens tief in das Wesen der Dinge eingedrungen zu seyn mit dem Satze: Alles ist in Einigem einerley, in Einigem verschieden, indem man so die höchste Vereinigung von allem in Einem, die Verbindung von Antithesis und

Synthesis in jeder Erkenntniß andeuten wollte. Das Gesetz ist aber leer, und nähert sich dem Wesen der Dinge gar nicht. Freylich muß alles in Einigem einerley seyn, denn unter dies Alles rechne ich nur dasjenige, was ich möglicher Weise denken oder vorstellen kann, es ist also Alles darin gewiß einerley, daß es ein Denkbares oder ein Ding ist. Zweytens das Verhältniß der Einstimmung und des Widerstreites beherrscht die ganze Logik; man wollte diese auf den Satz des Widerspruchs gründen, und aus ihr alle Philosophie entwickeln, aber wir haben schon gefunden, daß dies einseitige Reflexionsphilosophie sey. Drittens das Innere und Aeußere machte große Schwierigkeiten in der Metaphysik dadurch, daß wir am Ende nichts schlechthin Inneres in unsrer Erkenntniß finden, alles sich in äußere Verhältnisse auflöst, und uns so das Seyn unter der Hand verloren geht, je mehr wir uns bemühen, es zu suchen. Das Innerlichste ist noch das Ich im Geiste, das Substrat des innern Lebens, allein auch dieses ist nur durch seine Thätigkeit, und die muß von Außen angefacht werden.

Viertens endlich die Begriffe von Materie und Form waren die schwierigsten von allen. Da wir durch diese den Unterschied der Einheit und Mannichfaltigkeit eigentlich zum Bewußtseyn bringen, so haben sie jederzeit in dem höchsten Streite der Spekulation mit gegolten, aber wieder unverdient, denn sie gehören nicht zum Wesen der Einheit und Verbindung, noch weniger liegen sie ihr zu Grunde, sondern sie sind bloßes Eigenthum der Reflexion.

Kant zeigt in seiner Kritik der reinen Vernunft sehr deutlich, wie Leibnitz zu den Grundsätzen seiner

Intellektualphilosophie durch den bloßen Mißverstand dieser Begriffe kommen mußte. Wir können hier leicht bestimmen, was sich mit ihnen überhaupt werde ausrichten lassen. Sie sind die Formen der Vergleichung, diese dient aber zur bloßen Beobachtung der Einheit und Verbindung in unsern Erkenntnissen. Sie lassen sich also nur brauchen, um uns der Einheit, so wie sie in unsern Erkenntnissen schon da liegt, bewußt zu werden, auf keine Weise aber, um durch sie einen Aufschluß über das Wesen dieser Einheit selbst zu bekommen. In dieser Rücksicht sind sie durchaus leere Formen, sie gehören bloß als Mittel zur Wiederbeobachtung, haben aber gar keinen metaphysischen Werth, wodurch sie in Principien als Erklärungsgründe eingehen könnten.

/. 341. p. 192.

§. 58.

Nicht ganz so einfach als die Theorie der Vergleichung ist die der Abstraktion. Abstraktion ist das zweyte und vorzüglichste Mittel, wodurch die Reflexion in der innern Selbstbeobachtung der Erkenntnisse fortschreitet, denn durch sie wird unmittelbar Zergliederung und Subsumtion, Begriff und Urtheil, und so die vollständige logische Vorstellungsart möglich. Wir müssen hier also zuerst die Frage aufwerfen: worin besteht die Abstraktion, und wie kommt sie in unsre Vorstellungen?

Nicht jede Absonderung in unsern Vorstellungen kann schon Abstraktion genannt werden. Unterscheidung mannichfaltiger Vorstellungen in einer, eine einfache Trennung in unsern Vorstellungen, z. B., wenn ich in der Anschauung eines Baumes Stamm, Zweige, Blätter und Blumen an ihm unterscheide, oder an einem

Hute, daß er schwarz und rund ist; — eine solche Unterscheidung ist schon unmittelbar nach dem betrachteten Verhältniß der Vergleichung möglich, sie ist aber noch nicht Abstraktion. Das eigenthümliche der letztern ist, daß in Rücksicht ihrer die Vorstellungen nicht durch bloße Zusammensetzung des verschiedenen, sondern durch Ineinanderfügung der Theile verbunden werden, z. B., wenn ich an dem Baume nicht nur Stamm und Zweige unterscheide, sondern ein Ding, das Stamm hat, ein Ding, das Zweige hat, so wie diese Bestimmungen in der Einheit der Vorstellung Baum vereinigt sind. Die durch Abstraktion entstehende Vorstellung ist eine getrennte Vorstellung, sie enthält eine getrennte Theilvorstellung, welche als die gleiche Vorstellung zu vielen gehört. Der einzelne Arm dieses bestimmten Menschen, den ich an ihm unterscheide, indem ich die Aufmerksamkeit von der ganzen Vorstellung ab, nur auf diesen Theil lenke, ist keine Vorstellung in abstracto, aber wohl Arm überhaupt, als Merkmahl des Arms, welches vielen Dingen zukommen kann. Eben so die geometrische Vorstellung von der Gestalt eines Menschen ist für sich eine Vorstellung in abstracto, indem sie als das Verbindende zu der Vorstellung aller Glieder dieses Menschen, als die gleiche gehört.

Das Vorstellen in abstracto besteht nämlich nicht bloß in einem Abziehen der Aufmerksamkeit von einigen Vorstellungen, wodurch ich nur bey der Betrachtung gewisser Theilvorstellungen stehen bleibe, sondern es ist ein eigner Akt des Erkenntnißvermögens, eine Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, von der Verbindung mit andern Vorstellungen in einem Bewußtseyn abzuhalten. In diesem Akt kommt der willkührlichen Reflexion die

schematisirende Einbildungskraft zu Hülfe, welche das eigentliche Vermögen der Abstraktion ist. Das Abstrahiren ist ein Heraustrennen gewisser Theilvorstellungen aus einer gegebenen ganzen Erkenntniß, welches uns durch das Gesetz der schematisirenden Einbildungskraft, durch ein besonderes Verhältniß der Association der Vorstellungen zur Einheit und Mannichfaltigkeit, die wir in unsern Erkenntnissen beobachten, möglich wird.

Durch die Association der Vorstellungen, und durch den Willen werden Vorstellungen unmittelbar verstärkt, zur Reproduktion dunkler Vorstellungen ist aber noch erforderlich, daß sie so weit verstärkt werden, bis sie sich innerlich wahrnehmen lassen. Vorstellungen werden daher oft verstärkt, ohne bis zur Perception erhoben zu werden. Nun ist es ein Gesetz der reproduktiven Einbildungskraft, daß je öfter Vorstellungen einander begleiten, sie sich um so mehr verstärken, und sich um so leichter wieder erwecken. Kommt also eine Theilvorstellung mit einer andern Vorstellung oftmals zusammen, aber so, daß sie in verschiedenen Fällen verschiedene Nebenvorstellungen hat, oder bringen wir mehrere Vorstellungen, welche die gleiche Theilvorstellung enthalten, in einer innern Wahrnehmung zusammen, z. B., Tanne, Eiche, Linde, Buche, Weide, in welchen allen Baum gemeinschaftlich ist: so wird diese gemeinschaftliche Theilvorstellung mehr als die Nebenvorstellungen verstärkt, und diese Nebenvorstellungen werden überhaupt, je mehr ihrer sind, immer dunkler und dunkler, so daß sie sich endlich hier gar nicht mehr wahrnehmen lassen; anstatt der einzelnen Rückerinnerung kommt also abgesondertes Bewußtseyn einer Theilvorstellung, d. h., Abstraktion zu Stande, welcher das Gesetz zu Grunde liegt: In ähn-

lichen Vorstellungen, welche im Geiste zugleich verstärkt werden, wird das ihnen gemeinschaftliche mehr als die Unterscheidung verstärkt, und kann also abgesondert wahrgenommen werden. So behalten wir im angeführten Beyspiele, wenn die Vorstellungen vieler Arten von Bäumen als ähnlicher Vorstellungen in einer innern Wahrnehmung zusammenfallen, die Theilvorstellung Baum in abstracto übrig.

Dieses Grundgesetz der Abstraktion und zugleich der schematisirenden Einbildungskraft hängt auf folgende Weise mit den allgemeinen Gesetzen der Einbildungskraft zusammen. Bey der Aufstellung der Theorie der Einbildungskraft fanden wir zwey Gesetze, ein im Gedächtniß vorkommendes Gesetz der gegenseitigen Schwächung, und das Gesetz der gegenseitigen Stärkung der Vorstellungen durch Association, zu diesen kam denn noch eine Stärkung derselben durch den Willen. Das Resultat der Zusammenwirkung dieser Gesetze ist das eben aufgefundene Gesetz der Abstraktion. Viele ähnliche Vorstellungen verstärken das Gleiche in ihnen, die verschiedenen Nebenvorstellungen hingegen verlöschen einander, und lassen so eine getrennte Theilvorstellung als die gleiche in vielen hervortreten. So wird also unter gewissen Bedingungen die Abstraktion selbst unwillkührlich in unsern Vorstellungen eingeführt, noch viel weiter aber verbreitet sich ihr Einfluß durch willkührliche Einwirkungen des Verstandes im Denken und durch zweckmäßige Bestimmung desselben.

Das unwillkührliche Grundgesetz der Abstraktion ist für ihre Theorie sehr wichtig, weil es den natürlichen Gang der Abstraktion, und die natürliche Ueber- und

Unterordnung der Vorstellungen bestimmt. Durch die Abstraktion werden allgemeine Geschlechtsmerkmahle als das Gleiche in vielen Vorstellungen, aber nicht die Unterscheidungsmerkmahle ausgeschieden. Jedes Unterscheidungsmerkmahl ist daher ein unter einem Geschlechtsbegriff enthaltener Artbegriff, ein Theil der ihm untergeordneten Eintheilung, als ein besonderes, welches den allgemeinen Geschlechtsbegriff in sich enthält, und nicht etwa ein allgemeines Merkmahl, welches zum Geschlechtsbegriffe hinzukommen muß, um die Art zu bestimmen. Die Unterscheidungsmerkmahle enthalten immer das Allgemeine mit in sich, wir können sie davon nicht lostrennen. Grün, roth und gelb z. B. sind Farben, es giebt also ein Merkmahl, welches über Farbe noch hinzukommt, um die Farbe zur rothen zu machen, dieses ist ein Unterscheidungsmerkmahl, welches wohl im rothen aber nicht im grünen und gelben enthalten ist. Hier macht es nun der natürliche Gang unsrer Abstraktion unmöglich, dieses Merkmahl abgesondert vorzustellen, es kommt uns immer nur im Artbegriff der rothen Farbe mit vor, und alles rothe ist Farbe. Wenn ich hingegen mir einen marmornen, rothen Stuhl vorstelle, so setze ich hier meine Vorstellung aus drey verschiedenen Bestimmungen zusammen, von denen keine bloßes Unterscheidungsmerkmahl ist, nicht alle Stühle sind von Marmor, und es giebt mehr marmorne und rothe Dinge als einen Stuhl; daraus folgt aber, daß meine Begriffe vom marmornen und rothen nicht in der gleichen Abstraktionsreihe mit Stuhl gebildet worden sind, sonst müßte das Allgemeine im unterscheidenden Besondern mit liegen bleiben. In einer Abstraktionsreihe stehen die allgemeine Vorstellung und die differentia specifica nicht unabhängig neben ein-

ander, sondern die allgemeine greift in die besondere ein. Daher die logische Regel: daß jeder Stamm ungeordneter Geschlechtsbegriffe seine eignen Unterscheidungsmerkmahle haben muß, die in jedem andern Stamm widerstreitend seyn würden. So kann ich nur in der Geometrie nach schiefwinklicht und rechtwinklicht unterscheiden, denn beydes involvirt schon den Begriff der geometrischen Figur, oder nur in der Ethik nach Recht und Unrecht, denn beydes involvirt schon den Begriff der freyen Handlung.

So wie also einzelne Theilvorstellungen in dem Ganzen unsrer Erkenntniß öfter als dasselbe in verschiedenen Vorstellungen, oder als das Unterscheidende in einer derselben vorkommen, so werden die ersten abgesondert in abstracto, die letztern hingegen nur als differentia specifica gedacht. Hier giebt es nun viele Vorstellungen, welche nach der Natur des menschlichen Geistes nur in dem einen oder dem andern Verhältniß vorkommen, und dadurch erhalten wir System und regelmäßige Klassifikation. So sind z. B. allgemeine Verbindungsvorstellungen wie Größe, Beschaffenheit, Substanz, Ursach und Wirkung von ersterer Art, weil sie in allem Mannichfaltigen dasselbe bleiben; die letzten Unterschiede in der Empfindung hingegen sind immer von der andern Art.

e) Anwendung der Abstraktion auf das Ganze unsers Vorstellens und Wissens.

§. 59.

Durch das vorige wäre also der Ursprung der Abstraktion als Eigenthum der Einbildungskraft, dessen

sich der Verstand bemächtigt, nachgewiesen. Das Produkt dieser Abstraktion ist die getrennte Vorstellung, deren Eigenschaften und Verhältnisse in unserm Geiste müssen wir noch näher aufsuchen.

1) Die getrennte Vorstellung ist jederzeit eine problematische Vorstellung.

Wir unterschieden gleich anfangs Vorstellung überhaupt von Erkenntniß, indem nicht jede zur Erkenntniß gehörige Thätigkeit des Geistes schon Erkenntniß sey. Jetzt sagen wir bestimmter: jede Vorstellung ist entweder problematisch oder assertorisch, und assertorische Vorstellung heißt Erkenntniß. Eine Vorstellung heißt Erkenntniß, sobald eine Aussage, eine Assertion in ihr enthalten oder durch sie bestimmt ist. Entweder sagt sie unmittelbar das Daseyn eines Dinges aus, wie die anschauliche Erkenntniß, oder nur ein Gesetz, unter dem das Daseyn von Dingen steht, wie im allgemeinen Urtheil. Dieser Erkenntniß steht nun eine Vorstellungsweise entgegen, in der nichts ausgesagt wird, welche wir die problematische nennen, eben wie wir das Urtheil problematisch nannten, in dem nichts ausgesagt wurde. Diese problematische Vorstellungsweise zeigt sich im Denken, wenn wir Schemate vorstellen, oder im Phantasiren und Dichten nur mit unsern Vorstellungen spielen.

Hier können wir nun erklären, wie wir überhaupt zu dieser Vorstellungsweise gelangen. Wenn nämlich gleich Vorstellen ein allgemeinerer Begriff ist, als Erkennen, und Erkennen nur eine Art davon bedeutet, so ist doch die Vernunft unmittelbar nur Erkenntnißkraft, ihre wahre Thätigkeit ist immer Erkenntniß, die problematischen Vorstellungen entwickeln sich ihr erst aus Erkenntnissen

durch das Spiel der Association nach dem Gesetze der schematisirenden Einbildungskraft. Sobald nämlich in der Wiedererweckung der Vorstellungen die Rückerinnerung so unbestimmt wird, daß nur herausgerissene einzelne Theile aus Erkenntnissen wieder erscheinen, so haben wir in der Abstraktion das Verhältniß der Aussage verloren, und halten nun in der getrennten Vorstellung eine bloße problematische Vorstellung vor der innern Wahrnehmung fest.

Wir sehen folglich, daß alle Vorstellungen, die nicht Erkenntnisse sind, der schematisirenden Einbildungskraft gehören, und durch Abstraktion entstehen. Von ihnen machen wir dann einen zweyfachen Gebrauch bloß nach dem Gesetze der Einbildungskraft im Dichten, oder nach dem Gesetze des Verstandes im Denken. Denken heißt nämlich problematische Vorstellungen wieder zur Erkenntniß anwenden, oder mittelbar durch problematische Vorstellungen erkennen. Das geschieht denn durch Begriff und Urtheil, und so stehen sich hier wieder das Anschauen als unmittelbare Erkenntniß und das Urtheilen einander entgegen.

§. 60.

2) Die getrennte Vorstellung wird uns ein Mittel, um uns der Einheit in unsern Vorstellungen bewußt zu werden.

Jede abstrakte Vorstellung enthält die Form einer Einheit im mannichfaltigen unsrer Vorstellungen. Hier zeigen sich zweyerley Abstraktionen, und durch diese nehmen wir den Unterschied der analytischen und synthetischen Einheit zuerst in uns wahr. Wir müssen diesen hier zuerst nur als Thatsache der innern Wahr-

nehmung aufstellen. Jede Vorstellung, die wir durch Abstraktion erhalten, ist entweder eine Form der Verbindung, also der synthetischen Einheit, das heißt, sie ist eine Vorstellung, *in* welcher mannichfaltige Vorstellungen vereinigt werden, oder sie ist die Vorstellung der Form einer analytischen Einheit, eine Theilvorstellung, welche als dieselbe so in mannichfaltigen Vorstellungen enthalten ist, daß diese nicht in, sondern nur *unter* ihr vereinigt gedacht werden.

Die erste Art der Abstraktion können wir die *quantitative* nennen, sie besteht darin, daß wir in der Vorstellung des Ganzen von den Theilen abstrahiren, und so die bloße Form der Verbindung zum Ganzen vorstellen. Die meisten Abstraktionen sind synthetisch und analytisch zugleich, doch sind die Eigenthümlichkeiten der ersten Art vorzüglich zu bemerken, z. B. in Ausdrücken wie folgende: Die Franzosen, Deutschland; der Apoll von Belvedere, die Gruppe des Laokoon, wiefern ich damit die bloße Gestalt dieser Kunstwerke bezeichne, die ich im Gypsabdruck auch besitzen kann, überhaupt alle Vorstellungen von bestimmten Gestalten, und vor allen die Vorstellungen des Raumes und der Zeit in abstracto, wie diese Gegenstand der reinen Mathematik werden.

Die andere Art der Abstraktion können wir dagegen die *qualitative* nennen, sie zeigt ihr Eigenthümliches in der Vorstellung jedes allgemeinen Merkmahls, indem hier eine einzelne Theilvorstellung herausgehoben wird, welche in mehreren Verbindungen als die gleiche vorkommt.

Aller Verbindung (sie mag nun anschaulich seyn, wie die von Zeit und Raum, oder erst durch Urtheile

wahrgenommen werden, wie die von allgemeinen Gesetzen) werden wir uns erst durch Abstraktion als solcher bewußt, und eben so auch aller analytischen Einheit. Die Verbindung ist eigentlich dasjenige, was wir durch Reflexion in uns beobachten wollen, das Mittel dazu wird uns aber erst die analytische Einheit.

Die Vorstellung einer analytischen Einheit ist die Vorstellung des Allgemeinen, denn sie ist eine getrennte Theilvorstellung, welche in mehreren andern vorkommen kann, die dann unter ihr stehen und gegen sie das Besondere sind. Durch diese analytische Abstraktion erhalten die Vorstellungen das Verhältniß einer Sphäre und eines Inhaltes, sie wird also eigentlich das Einleitende für die bestimmtesten Formen der logischen Vorstellungsart, indem sie uns die Begriffe giebt.

§. 61.

3) Durch Abstraktion und Vergleichung in ihrer Vereinigung ensteht Zergliederung (Analysis) und Subsumtion.

Durch Vergleichung sahen wir die eine Form der logischen Vorstellungsart in der Entgegensetzung des Positiven und Negativen für die Reflexion entspringen. Hier bringt die Abstraktion zweytens das Verhältniß des Besondern und Allgemeinen hinzu. Die getrennte Vorstellung war überhaupt das Gleiche, welches mit mancherley Nebenvorstellungen verbunden vorkam, und von diesen getrennt allein zum Bewußtseyn kommt. Vergleichen wir diese Vorstellung nun wieder mit andern, so erhalten wir die Formel: War sie als Theilvorstellung

in jenen enthalten, oder nicht; kommt sie ihnen als Merkmahl zu, oder nicht? und dies ist das Verhältniß der Zergliederung oder Analysis, Anerkennung der getrennten Vorstellung als Theil in derjenigen, aus der sie getrennt war.

Ist die getrennte Vorstellung hier eine Vorstellung der analytischen Einheit, also eine allgemeine Vorstellung; so wird das Bewußtseyn der Zergliederung zugleich das der Unterordnung, indem ich die ganze Vorstellung als das Besondere in die Sphäre der getrennten Vorstellung setze.

Bis zu diesem vollständigen Bewußtseyn der Unterordnung und Klassifikation geht die Abstraktion durch mehrere Stufen durch. Die erste ist die der schematisirenden Einbildungskraft. Diese liefert uns ein unmittelbares klares Bewußtseyn von Vorstellungen in abstracto. Hier ist der erste Grad die anschauliche Einbildung eines einzelnen Gegenstandes ohne dessen Gegenwart, also die vollständige Anschauung eines Dinges nur ohne Daseyn desselben vorgestellt, diese wird das Bild genannt. Das Bild ist eine einzelne anschauliche Vorstellung mit bestimmter Zeichnung eines einzelnen Gegenstandes in der Einbildung, z. B. die Vorstellung von der Gestalt bestimmter Personen und Landschaften, vom Apoll von Belvedere oder der mediceischen Venus, eben so von einzelnen Begebenheiten in Geschichte oder Dichtung. Auch ist meine Vorstellung von Raum und Zeit in abstracto eine bildliche Vorstellung, und alle Demonstration der Geometrie geht von bildlichen Darstellungen der Konstruktionen in Raum und Zeit aus, indem wir hier an der einzelnen vollkommen ausgezeichneten Figur das allgemeine Gesetz erkennen.

Dieses Bild ist der niedrigste Grad der qualitativen Abstraktion, von ihm erheben wir uns zum Schema, als dem unmittelbar klaren Bewußtseyn einer getrennten Theilvorstellung. Das Schema bezieht sich auf die allgemeine Vorstellung eines Begriffes, indem es eine Vorstellung enthält in schwebender Unbestimmtheit der Zeichnung, gleichsam aus dem Uebereinstimmenden der einzelnen Bilder geformt, die unter den Begriff gehören, aber unbestimmt in Rücksicht ihrer Verschiedenheiten; so daß ich, wenn ich sie mir näher bringen will, mir abwechselnd bald dieses, bald jenes unter einen Begriff gehörige Bild vorstelle. So kann ich mir z. B. die Zahl Vier durch 4 Punkte oder Marken im einzelnen Bilde und doch allgemein vorstellen. Aber außer dem habe ich noch eine allgemeine Vorstellung, wo ich mir weder Punkte noch Marken, noch sonst etwas bestimmtes Einzelnes, sondern nur, daß dasselbe 4 mal gesetzt wird, vorstelle, ohne doch einen allgemeinen Begriff von der Zahl Vier aus einander untergeordneten Merkmahlen zu entwerfen, es ist nur eine klare Vorstellung von der allgemeinen anschaulichen Bedingung, welche diesem Begriffe zu Grunde liegt. Diese ist das Schema. Dieselbe Vorstellungsart findet auch bey jedem andern Begriffe, dem eines Menschen, Baumes, der Tugend statt, gleichsam als ein Monogramm der Einbildungskraft, wie Kant diese Vorstellung sehr passend nennt, wodurch dasjenige, was allen Gegenständen eines Begriffes zukommt, in einer unbestimmten Zeichnung einer unmittelbar klaren Vorstellung zum Bewußtseyn kommt.

Einem solchen Schema gemäß kann die Einbildungskraft viele einzelne Bilder darstellen durch Auszeichnung des darin unbestimmt gehaltenen, oft auch ohne Erfah-

rung, z. B. in der Zeichnung erdichteter Blumen oder Thiere. Unter diesen Bildern ist eins merkwürdig, auf dessen Bildung sie oft natürlich geleitet wird, nämlich dasjenige, welches die Mittelform von allen unter einen Begriff gehörenden Arten und Bildern enthält; es ist ein einzelnes Bild, welches aber gleichsam die Regel für alle andern unter das nämliche Schema gehörenden Bilder macht. Dieses heißt die Normal-Idee. Eine solche Normal-Idee giebt es besonders für jede näher anschauliche allgemeine Vorstellung, am bestimmtesten wird sie aber nur bey Begriffen, die sich in ihrer Allgemeinheit schon dem Bilde sehr nähern, bey bestimmten Thierformen und endlich bey der Vorstellung der menschlichen Gestalt. Diese Normal-Idee ist besonders in Rücksicht der menschlichen Gestalt bemerkt worden, weil sie da auf die Beurtheilung der Schönheit Einfluß hat. Alle Schönheit ist nämlich hier entweder Schönheit der richtigen Zeichnung, der regelmäßigen Gestalt, oder Schönheit des Ausdrucks; für erstere giebt die Normal-Idee die Regel.

Dieser Schematismus der Einbildungskraft liegt aller abstrahirenden Reflexion zu Grunde, er ist das Mittel, wodurch sie zuerst zum abgesonderten Bewußtseyn von Theilvorstellungen kommt. Dieses Bewußtseyn vollendet sie sich aber immer mehr durch Vergleichung und Bezeichnung, indem sie vom Schema zum Merkmahl und zum Begriff fortschreitet. Schema, Merkmahl und Begriff sind alle drey in abstracto vorgestellte allgemeine Theilvorstellungen; eine allgemeine Vorstellung, wie die, die ich durch die Worte: Mensch, viereckig, schnell oder was sonst bezeichne, kann sowohl ein Schema, als Merk-

mahl, als Begriff seyn. Was ist nun der Unterschied dieser drey Worte?

Das Schema ist das subjektive Bewußtseyn einer getrennten allgemeinen Vorstellung, so wie ich es durch Abstraktion erhalte, Merkmahl und Begriff hingegen sind dieselbe Theilvorstellung, so wie sie in der Erkenntniß selbst liegt. Das Schema ist in jedem Geiste ein anderes, das Merkmahl ist für jede Vernunft dasselbe; der Begriff auch, doch besitzt der eine den Begriff deutlicher als der andere. Es ist eine gewisse Theilvorstellung in dem Dinge, welche macht, daß es ein Mensch oder ein Baum ist, oder welche macht, daß ich etwas Pflicht oder Recht nennen kann; diese in der Erkenntniß des Gegenstandes selbst liegende Theilvorstellung, welche in jeder Vernunft, die sie hat, dieselbe ist, wodurch das Ding zum Menschen oder Baum, zur Pflicht oder zum Rechte wird, ist das Merkmahl. Das Bewußtseyn derselben, so wie es durch Abstraktion klar ausgeschieden, und gemeinhin im Denken angewandt wird, wenn man von Menschen, Bäumen, Pflichten oder Rechten spricht, ist das Schema, die vollständige mittelbare Vorstellung des Merkmahls aber ist der Begriff. Das Merkmahl ist in jeder Vernunft, aber nicht jeder kann es mit gleicher Deutlichkeit vom Schema zum Begriff erheben. Wer nur gemeinhin über Pflicht und Recht urtheilt, hat ein unbestimmtes Schema von beyden Merkmahlen, kann es aber nicht von allen Nebenvorstellungen trennen, und noch weniger selbst wieder mittelbar durch andere Merkmahle vorstellen, das letztere kann nur der, der hier wissenschaftliche philosophische Erkenntnisse besitzt. Eben so, wer kennt nicht Rosen und Lilien so, daß er sie ungefähr von jeder andern Blume unterscheiden kann, darin besitzen

wir ein klares Schema des Merkmahls, welches diesen Blumen wesentlich zukommt, aber der Botaniker wird dies Schema noch in mehrere andere Merkmahle nach irgend einem Systeme zerlegen, indem er die Kennzeichen von Klasse, Ordnung, Geschlecht und Art angeben kann, er ist im Besitz des deutlichen Begriffes von dieser Blume. Das Merkmahl liegt also dieser Vorstellungsweise zu Grunde, Schema und Begriff sind aber verschiedene Arten, wie uns Merkmahle zum Bewußtseyn kommen. Das Schema ist das Eigenthum jedes einzelnen, der Begriff aber wird mittheilbar, weil wir in ihm eine Zusammensetzung bestimmter Merkmahle denken, ohne auf die Klarheit im Bewußtseyn des Einzelnen zu sehen. Daraus entspringt dann für unsre Abstraktion das wichtige Gesetz: Für das Bewußtseyn des Einzelnen ist der Begriff durchaus abhängig vom Schema, der Begriff wird ihm in der innern Wahrnehmung nur durch das Schema, und *wir haben nichts im Begriff, was wir nicht vorher unmittelbar im Schema hatten*, aller positive Gehalt unsrer Begriffe ist durch Vergleichung immer von der schematisirenden Einbildungskraft entlehnt, die Reflexion für sich kann darüber nichts als die negative Form hinzuthun, *sie kann nur den gegebenen Gehalt entweder als Begriff, oder als sein Gegentheil denken.*

Hat sich nun die Reflexion in Besitz der Begriffe als der vollständigen Vorstellung des Allgemeinen gesetzt, so kann sie diese auch in der Vergleichung anwenden, und damit gelangt sie zum Bewußtseyn der Klassifikation und Unterordnung; diese aber wird zum Urtheil, sobald das untergeordnete Besondere nicht als bloße problematische

Vorstellung, sondern wie die Form des Subjektes es forderte, als Assertion, als Erkenntniß bestimmt ist. Schluß und System sind aber bloße Ableitungen vom Urtheilen. Wir haben also hiermit vollständig gezeigt, wie die logische Vorstellungsart als Reflexion in unserm Geiste entspringe. Vergleichung und Abstraktion geben uns den Begriff, mit diesem die Subsumtion, und sobald wir diese auf Erkenntnisse anwenden, erhalten wir das Urtheil.

Wir gelangen also zur gedachten Erkenntniß im behauptenden Urtheil und zu diesem durch Vergleichung abstrakter Vorstellungen. Die qualitative Abstraktion giebt die getrennte Vorstellung zunächst im Schema und führt uns zu Begriffen, die uns zu Prädikaten im Urtheil dienen. Die quantitative Abstraktion für sich bleibt hingegen bey dem einzelnen Gegenstand der Anschauung stehen und liefert uns so die wahren Subjektvorstellungen zum Urtheil.

Alle Abstraktion nämlich entsteht aus dem unbestimmt werden der Erinnerung an Anschauungen. Die vollständige Rückerinnerung des Gedächtnisses führt uns auf eine bestimmte Anschauung mit ihrem Zeitverhältniß zurück, allein die Berührungen der Vorstellungen unter einander nach den Gesetzen der Association machen, daß diese Erinnerungen immer mehr oder weniger unbestimmt werden, besonders indem wir quantitativ auf viele Anschauungen desselben Gegenstandes zurückgeführt werden und so das Ganze vor dem Bewußtseyn behalten, in Verbindungsvorstellungen, ohne alle seine Theile; oder qualitativ auf viele Anschauungen von Dingen einer Art, wodurch nur ihr gemeinsames Merkmahl klar vor dem Bewußtseyn bleibt. Die letzten geben, wie oft gesagt,

die Prädikate zum Urtheil, die quantitativ unbestimmten Erinnerungen (z. B. in der Bedeutung der Worte: Deutschland, die Alpen, der Genfersee, die protestantische Kirche und ähnlichen) hingegen haben immer das eigenthümliche der Bezeichnungsvorstellungen im Urtheil an sich, sie führen den Gedanken auf einen bestimmten Gegenstand und geben uns also das Denken der Subjekte im Urtheil.

§. 62.

4) Die Wichtigkeit der Abstraktion für die Reflexion beruht eigentlich darauf, daß wir durch die getrennte Vorstellung des Allgemeinen als problematische Vorstellung uns von dem Momentanen der innern Wahrnehmung losreißen, und zu einem Ganzen der innern Erfahrung erheben. Das Urtheil ist eine bloße Formel des Wiederbewußtseyns unsrer Erkenntnisse, wodurch wir aber von den einzelnen Bestimmungen des Assertorischen der innern Wahrnehmung zum Apodiktischen der vollständigen Selbstbeobachtung gelangen.

Die Erkenntnisse, so wie wir uns ihrer unmittelbar bewußt werden, sind einzelne sinnliche Anschauungen mit der Zugabe des Mathematischen in der Vorstellung durch produktive Einbildungskraft. Hierin geht unser durch den innern Sinn geliefertes Bewußtseyn um unsre Erkenntniß aber nie über den Augenblick der Gegenwart hinaus. Ich sehe z. B. in diesem Augenblicke einen Menschen, ein Haus, eine Gegend, ob das aber wirkliche Gegenstände sind, oder ob mich Träume mit Phantas-

men täuschen, das liegt nicht in der Wahrnehmung dieses Augenblicks; ich höre einen Schall, ob das aber ein Klingen in meinem Ohre ist, oder ob ihm etwas draußen entspricht, das liegt wieder nicht in der Wahrnehmung des Augenblicks. Eine solche anschauliche Erkenntniß für sich läßt sich nie durch: ich weiß, sondern nur durch: ich schaue an, aussprechen, sie gilt nur für die Zeit, in der sie wirklich währt, hingegen ein zusammenhängendes Ganzes der Erkenntniß, eine vollständige Aussage, daß etwas ist, oder daß ich etwas weiß, kann ich nur durch Reflexion aus dieser Anschauung entwickeln. Wie wird es nun der Reflexion möglich, sich von dem Augenblicke der Gegenwart loszureißen, und zu einer weitern Uebersicht meines Erkennens überhaupt zu gelangen? Wie kann sie von den sich folgenden einzelnen Wahrnehmungen von dem, was ich erkenne, zum Ganzen einer vereinigten innern Erfahrung um mein Erkennen gelangen?

Eben durch die problematische Vorstellung der Abstraktion. Diese ist eine klare Vorstellung, aber so, daß die Rückerinnerung bey der Wahrnehmung derselben nicht auf eine bestimmte vorhandene Vorstellung oder Erkenntniß geht, sondern auf das Gleiche in vielen da gewesenen Vorstellungen. Die problematische Vorstellung ist das Wiederbewußtseyn einer Theilvorstellung aus meinen Erkenntnissen durch Reflexion; aber nicht nur als Bestandtheil eines einzelnen vorübergehenden Lebenszustandes, sondern unbestimmt aus Erkenntnissen überhaupt. Die getrennte Vorstellung einer Beschaffenheit z. B. roth, bleibt mir unbestimmt als ein Bestandtheil irgend möglicher Erkenntnisse vor der Reflexion liegen, und so kann ich sie jedesmal aussprechen: Jedes Ding

ist entweder roth oder nicht roth; so daß ihr gleich die Form des logischen Satzes der Bestimmbarkeit anhängt, und sie so, losgerissen von der Wahrnehmung eines augenblicklichen Erkenntnißzustandes, Mittel wird zur vollständigern Selbstbeobachtung meiner Erkenntniß überhaupt. Ich brauche die getrennte Vorstellung als eine allgemeine Bestimmung für meine Erkenntniß überhaupt, denn sie bleibt mir nicht als Bestandtheil einer einzelnen Erkenntniß, sondern als möglicher Bestandtheil irgend einer Erkenntniß im Bewußtseyn, immer in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit aller meiner Erkenntniß, so daß ich sie gleich in einer willkührlichen Vergleichung zur Erkenntniß überhaupt brauchen kann, indem ich in der Form des Subjektes alle Gegenstände der Sphäre eines Begriffes durch diesen bestimmt denke, und sie vermittelst dessen einem andern als Prädikat unterordne.

So stellen wir dann im Urtheil nicht nur momentane Verbindungen der Anschauungen, sondern Verbindungen problematischer Vorstellungen in allgemeinen Regeln vor, worin die Thätigkeit meiner Vernunft überhaupt in ihren dauernden Zuständen, und nicht nur in dem beständigen Abfluß des Sinnlichen beobachtet wird.

So verschafft also die getrennte Vorstellung der Reflexion den Vortheil, daß sie sich vom Augenblicke der Gegenwart losreißen, und die Selbstbeobachtung zu einem B e w u ß t s e y n ü b e r h a u p t erheben kann, vor welchem eigentlich erst die Wahrheit unsrer Erkenntniß erscheint, indem wir hier die Gesetze für das Ganze der Thätigkeit unsrer Vernunft auffinden.

§. 63.

Hierdurch sind wir in Stand gesetzt, den Unterschied vom Assertorischen, Problematischen und Apodiktischen in unsern Erkenntnissen nach seiner anthropologischen Bedeutung von einer Seite deutlich zu machen. Nur assertorische Erkenntniß ist diejenige, die durch den innern Sinn unmittelbar wahrgenommen wird; problematische Vorstellung des Allgemeinen wird das Mittel, um die Reflexion auf einen höhern Standpunkt zu erheben; apodiktische Erkenntniß ist diejenige, die als Gegenstand der vollendeten Selbstbeobachtung bestimmt ist. Der ganze Unterschied hat also zunächst nur eine subjektive Bedeutung, er gehört dem Vermögen der Wiederbeobachtung, und bezeichnet nur die Stufen, nach denen dieses vom innern Sinn bis zur Vollständigkeit der Reflexion oder zum Bewußtseyn überhaupt fortschreitet. Dahin gehören folglich zunächst auch nur die Unterschiede des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen in den Gegenständen. Wirklich heißt der Gegenstand einer assertorischen Erkenntniß; möglich der Gegenstand einer problematischen Vorstellung; nothwendig der Gegenstand einer apodiktischen Erkenntniß. Die Möglichkeit entspricht hier nur der Allgemeinheit oder der problematischen Vorstellung, wodurch für sich nichts erkannt wird; das Allgemeine ist überall nur Mittel für die Reflexion, um sich des Apodiktischen bewußt zu werden, daher werden wir vom Begriff zum Urtheil, zum Schluß, zum System getrieben, und erhalten erst da wieder eigentliche Erkenntniß durch das Allgemeine, wo wir den einzelnen Fall durch die Regel bestimmen. Weder durch Begriff, noch Regel, noch Obersatz, noch

Grundsatz wird mehr als bloße Möglichkeit gegeben, die Erkenntniß selbst hängt immer von der Unterordnung ab. Aber auf der andern Seite muß auch alle Erkenntniß durch das Allgemeine durchgehen, damit sie als apodiktisch zum Bewußtseyn kommen kann, denn nur durch getrennte Vorstellung befreyen wir uns von dem gegenwärtigen Augenblick der Selbstbeobachtung, welcher allein dem innern Sinn offen liegt. Der vollständigen Erkenntniß werden wir uns also immer nur mit Hülfe des Allgemeinen bewußt, welches sich selbst aber niemals genug ist. So lernen wir also das Grundgesetz der reflektirten Erkenntniß verstehen. Sie fordert nach der Form des Vernunftschlusses immer erst eine problematische Vorstellung des Allgemeinen, um zum Bewußtseyn des Apodiktischen zu gelangen, dieser muß eine Assertion des Einzelnen untergeordnet werden, und diese Assertion muß drittens durch das Allgemeine bestimmt werden, wenn wir die Erkenntniß so beobachten sollen, wie sie unmittelbar in der Vernunft liegt, und nicht nur nach den Einzelheiten, wie sie dem innern Sinn erscheint. Die logische Stufenreihe des Begreifens, Urtheilens und Schließens enthält also das Grundgesetz unserer vollendeten Selbstbeobachtung.

In der ersten Untersuchung aller Philosophie, der Untersuchung über den Ursprung unsrer Erkenntnisse standen sich gegen über: die Behauptung des Empirismus nach Locke, daß alle unsre Erkenntnisse durch sinnlichen Eindruck, durch Empfindung bewirkt, und die Behauptung des Rationalismus nach Leibnitz, daß die nothwendigen und ewigen Wahrheiten jeder Vernunft

durch angeborne Ideen gegeben würden. Kant suchte diesen Streit dadurch zu schlichten, daß er den Unterschied macht: unsre Erkenntniß fängt der Zeit nach freylich immer mit sinnlicher Wahrnehmung an, und wird folglich durch Empfindung eingeleitet, aber sie entspringt doch in unserm Geiste nicht alle aus der Empfindung, sondern die nothwendigen Wahrheiten liegen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung schon aller Empfindung zu Grunde. Diese von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse nennt er Erkenntnisse a priori, und findet ihr Unterscheidendes in Allgemeinheit und Nothwendigkeit, indem wir durch Sinnesanschauung doch immer nur den einzelnen Fall, und zwar nur für den Augenblick der Gegenwart auffassen können. Dadurch wurde er denn in Stand gesetzt, uns sehr bestimmt zu lehren, welche Erkenntnisse a priori in unsrer Vernunft sind, wie unentbehrlich uns ihr Gebrauch wird, und wie sie angeordnet werden müssen. Fragt man aber in Rücksicht dieser Erkenntnisse nach einer Theorie, geht man über die bloße Thatsache hinaus, und fragt, wie sich's doch für einen Gegenstand der Naturlehre schickt, wie kommt unsre Vernunft zu diesen Kategorien, Ideen und zu diesem praktischen Glauben? so giebt Kant nur die Antwort: sie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unserm Geiste, wir können auch noch hinzusetzen, angeborne Ideen sind es aber nicht, denn in der That fängt alles unser Erkennen nur mit Sinnesanschauung und Empfindung an. Was sind sie aber dann sonst, und wodurch erhalten wir sie? Darauf hat er nie geantwortet, und wir haben uns auch nachher noch auf keine Antwort vereinigen können. Folgendes kann uns der Entscheidung näher führen.

Objektive Gültigkeit und subjektive Allgemeingültigkeit sind de facto in unsrer Erkenntniß verschieden, indem wir nicht gleichsam aus unsrer Erkenntniß heraustreten, und sie mit dem Gegenstande vergleichen können. Sie müssen aber am Ende doch Wechselbegriffe seyn, denn wenn Wahrheit die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit der Erkenntniß desselben seyn soll, so enthält der Gegenstand die Regel für die Erkenntniß, und nur die objektive Gültigkeit kann Grund der Allgemeingültigkeit werden. Kommt es aber darauf an, unsre Erkenntnisse zu beurtheilen, so müssen wir anfangs immer bey der subjektiven Gültigkeit stehen bleiben, um nur erst zu sehen, wie unsre Erkenntnisse beschaffen sind, die Vergleichung dieser Gültigkeit mit der objektiven ist dann das Schwierigere, was wir erst zuletzt müssen folgen lassen.

Bey dieser subjektiven Gültigkeit müssen wir nun noch weitere Unterschiede bemerken. Wir können erstlich sagen, subjektiv allgemeingültig ist, was für mich in allen Fällen gilt, im Gegensatz dessen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Dieser Ausdruck könnte auf unvollständige Induktion gehen, z. B., ich entwerfe mir eine hypothetische Theorie der Voltaischen Säule, prüfe sie durch Versuche, und alle meine Versuche stimmen damit überein, so hat diese Theorie für mich subjektive Allgemeingültigkeit; ein anderer macht andere Versuche, die stimmen nicht mit meiner Theorie, und so wäre diese Allgemeingültigkeit wieder aufgehoben. Aber dies geht nur auf die unvollständige Gewißheit des Wahrscheinlichen, so wollen wir hier den Begriff nicht nehmen. Wir sagen, subjektiv allgemeingültig ist dasjenige, was für mich in jedem möglichen Fall gilt, dann kann

jeder Fall eines andern auch möglicher weise der meinige werden, und unter dieser Allgemeingültigkeit würde zugleich eine Gültigkeit für jedermann, dessen Vernunft organisirt ist, wie die meinige, verstanden. Wir unterscheiden also überhaupt nur die subjektive Allgemeingültigkeit dessen, was für jeden Fall gilt, von der beschränkten Gültigkeit dessen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Damit man aber damit nicht einzig an den Unterschied allgemeiner und besonderer Urtheile denke, müssen wir die Ausdrücke noch anders wählen.

Subjektiv allgemeingültig oder apodiktisch ist die Erkenntniß desjenigen, was jedermann weiß, und was für den einzelnen immer die gleiche Gültigkeit hat, dem steht entgegen eine nur assertorische Gültigkeit dessen, was nur der einzelne weiß, und dessen Erkenntniß nur zu gewissen einzelnen Lebenszuständen gehört. Was ich höre und sehe, jede Sinnesanschauung hat nur eine Gültigkeit für mich, jeder andere muß für sich sehen, ich kann ihm das Sehen nicht mittheilen, und für mich gehört es immer nur zu einzelnen Zuständen meines Erkennens. Hingegen allgemeine mathematische und philosophische Wahrheiten gehören mir nicht in Beziehung auf diesen oder jenen einzelnen Lebenszustand, sondern sie gelten für meine Vernunft überhaupt, und sind in jedermanns Vernunft, wie in der meinen. In Rücksicht der bloß assertorischen Erkenntniß kann ich täglich lernen, indem ich neue Erkenntnisse in meine Vernunft übertrage, indem ich meine Erfahrung erweitere, und geschichtliche Kenntnisse sammle. Ein jeder hat da seine eigne Erkenntniß; zu wissen, wer Jajadeva war, wo die Tiber fließt, wie viel Monde der Saturn hat, das kann ich nicht jedem zumuthen, denn das will erst gelernt seyn.

In Rücksicht der apodiktischen, (philosophischen und mathematischen) Erkenntniß hingegen gilt das Platonische: μάϑησις ἀνάμνησις alles Lernen ist nur Erinnerung. Das Lernen in Philosophie und reiner Mathematik trägt gar nichts neues in unsern Geist hinein, sondern es ist bloße Ausbildung der Selbsterkenntniß, wir weisen dem Schüler nur auf, was er alles in dem Innern seiner Vernunft trägt, ohne ihm neue Erfahrung zu geben.

Die apodiktische Erkenntniß soll also jeder Vernunft wie der andern zukommen, und in der einzelnen Vernunft jederzeit dieselbe seyn. Sie ist das Dauernde, Beharrliche, sich gleich Bleibende in der Thätigkeit unsrer Vernunft, sie muß aus dem ursprünglichen Wesen der Vernunft entspringen, sie ist die eigenthümlichste Aeußerung ihrer Selbstthätigkeit. Hieraus können wir uns das Anthropologische dieses Verhältnisses ganz deutlich machen. Die menschliche Vernunft ist eine erregbare Erkenntnißkraft. Es liegt in ihr eine gewisse Form der Erregbarkeit, welche aber zur Aeußerung ihrer Thätigkeit erst durch den Sinn im einzelnen Falle angeregt werden muß. Hier ist also die apodiktische Erkenntniß dasjenige, was durch die bloße Form der Erregbarkeit bestimmt ist, was folglich in jeder Vernunft dasselbe seyn muß, und der einzelnen so zukommt, daß es jeder Erkenntniß zu Grunde liegt. Hingegen dasjenige, was uns erst durch die einzelne Erregung, durch Empfindung als Sinnesanschauung gegeben wird, das wird beständig wechseln und immer ein anderes werden, das wird bey dem einen so, bey dem andern anders beschaffen seyn, das giebt also die assertorische subjektiv zufälli-

ge Gültigkeit dessen, was der eine weiß und der andere nicht.

Vergleichen wir nun weiter, wie sich dies zum Wiederbewußtseyn der Selbstbeobachtung für innern Sinn und Reflexion verhält: so fällt gleich ins Auge, nur das Augenblickliche der wirklichen innern Thätigkeit, nur die vorübergehenden Erregungen bey der Empfindung kann der innere Sinn unmittelbar wahrnehmen, alles andere ist nur der Reflexion erreichbar. Daher also das Grundgesetz der menschlichen Erkenntniß: Der Quell aller Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß ist die apodiktische Erkenntniß, diese ist aber nur formal und allgemein. Dasjenige, was durch die Form der Erregbarkeit als das Gleiche in aller unsrer Erkenntniß, und somit als das Nothwendige in ihr gegeben ist, kann uns doch nur bey Gelegenheit der einzelnen Erregung als Form an ihr zum Bewußtseyn kommen, und wollen wir uns dessen für sich bewußt werden, so kann das nur durch Abstraktion geschehen, indem wir die getrennte Vorstellung jener Form der Erregung für sich vor der Reflexion fest halten.

Dieser Unterschied des Assertorischen und Apodiktischen kommt ganz mit dem Kantischen a posteriori und a priori überein. Jeden einzelnen Gegenstand erkennen wir nur durch die sinnlich veranlaßte Anschauung aus der Empfindung, wir stellen nur dadurch das Daseyn eines Gegenstandes vor, daß er uns in der Anschauung gegeben ist. Nun nennen wir die Erkenntniß eines Gegenstandes Erfahrungserkenntniß oder Erkenntniß a posteriori, wenn ich ihn dadurch nur erkenne, nachdem er mir in der Vorstellung gegeben worden ist. Erkennt-

niß a priori hingegen heißt diejenige, in der ich den Gegenstand erkenne, ehe er mir gegeben ist. Alle assertorische Erkenntniß ist daher Erkenntniß a posteriori, denn sie entspringt erst aus der einzelnen Erregung, die apodiktische Erkenntniß hingegen ist a priori, denn sie verbreitet sich mit der nothwendigen Form ihres Gesetzes auch über alle zukünftige Wahrnehmung, ich kann also durch sie Gegenstände erkennen, auch ehe sie mir in der Anschauung gegeben sind. Z. B. von einem Stein, den ich in der Hand habe, weiß ich vorher, ehe ich es noch gesehen habe, daß er wieder herunterfallen wird, wenn ich ihn in die freye Luft werfe. Hier könnte man aber noch sagen: Ich schließe das nur daraus, weil ich oft schon wahrgenommen habe, daß dasjenige herunter fällt, was frey in die Luft geworfen wurde. Dann hinge die Erkenntniß hier doch noch von der Empfindung ab, und die Bestimmung des Gegenstandes wäre im Grunde a posteriori erkannt. Es giebt aber auch solche Erkenntnisse, welche schlechthin apodiktisch sind und a priori gelten, ohne alle Wahrnehmung des Gegenstandes, diese heißen dann reine Erkenntnisse a priori. Dahin gehört die ganze reine Mathematik und reine Philosophie; z. B. daß die Summe der Winkel eines gradlinigen Dreyecks gleich zwey rechten sey, behaupten wir von jedem Triangel, nicht weil der Satz in vielen Versuchen die Probe gehalten hat, sondern schlechthin abgesehen von aller Probe in der Erfahrung. Ja wir könnten nicht einmal im einzelnen Falle die Probe darüber machen, denn die würde nur zeigen, daß jene Summe nahe bey oder ungefähr heraus komme, weil wir doch nie vollkommen scharf zu messen im Stande sind. Eben so behaupten wir ganz apodiktisch die Wahrheit der Folge-

rung in einem regelmäßigen Schlusse, nicht weil die Schlußformen uns oft in der Erfahrung Stich halten, sondern gerade nachdem ich eine Menge Fehlschlüsse entdeckt hätte, würde ich doch dem Schlusse noch trauen, und den Fehler nur auf die irrige Anwendung seiner Form schieben. Auf diese Weise ist das Kantische a priori und a posteriori von leichter Anwendung, und bequem, um uns auf den assertorischen oder apodiktischen Ursprung einer Erkenntniß aufmerksam zu machen. Häufig ist diese Unterscheidung aber dadurch mißverstanden worden, daß man das vorher und nachher nicht auf das Gegebenseyn des Gegenstandes in der Anschauung, sondern auf die Erkenntniß selbst bezog, wo also Erkenntniß a priori eine solche wäre, die unsrer Vernunft vor aller Wahrnehmung zukäme. Das wäre dann eine angeborne Idee, die wir doch in der That nicht besitzen, da vielmehr alle wirkliche Erkenntniß uns erst durch die Wahrnehmung und mit der Wahrnehmung gegeben wird. Jedes wirkliche Erkennen unsrer Vernunft ist sinnlich angeregt, aber in jedem einzelnen liegt die ursprüngliche apodiktische Form mit zu Grunde, welche selbst nicht aus der Empfindung entsprungen ist. Wir können jetzt also angeben, was diese nicht aus der Erfahrung entsprungene Erkenntniß a priori eigentlich sey. Sie ist das Eigenthum der ursprünglichen Selbstthätigkeit im Erkennen, welches durch die bloße Form der Erregbarkeit unsrer Vernunft bestimmt wird; sie ist also das nothwendige Grundgesetz aller unsrer Erkenntniß, unter dessen Bedingung jede einzelne Erkenntniß stehen muß, aber wir finden sie in uns immer nur durch ihren Abdruck an den einzelnen sinnlich gegebenen Stoff, von dem wir sie nur durch Abstraktion trennen, und dann

unvollständig als problematische allgemeine Vorstellung uns zum Bewußtseyn bringen können.

Auf diesem letzten beruht der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung. Bey der einzelnen Empfindung nehme ich wahr. Diese Wahrnehmungen für sich sind aber zerstreut und einzeln, und eine ist unabhängig von der andern. Ich erhalte bald diesen bald jenen Geschmack, höre bald diesen bald jenen Schall, sehe bald diese bald jene Farbe, jede dieser Thätigkeiten des Geistes kommt für sich vor, und hat die Beziehung auf die andern nicht in sich. Alle Einheit und Verbindung, alle Anordnung und Zusammenhang kommt erst durch apodiktische Erkenntniß hinzu. Die vollständige daraus resultirende Erkenntniß heißt dann Erfahrung. Z. B. ich sehe eine Mühle am Wasser, ich nehme wahr, daß das Wasser am Rade hinströmt und das Rad sich dreht, in diesen Wahrnehmungen liegt aber noch nicht der Erfahrungssatz, daß das strömende Wasser durch den Stoß das Rad umdrehe, es müssen hier noch im Urtheil andere mathematische und philosophische Vorstellungen hinzu kommen, wodurch ich erst den Stoß und Druck denke, um hier die Wahrnehmungen zur Erfahrung zu vereinigen und zu erheben. Ueberhaupt haben wir äußerlich nur die vereinzelten sinnlichen Anschauungen in der Wahrnehmung, und dadurch gelangen wir zur ganzen Erkenntniß der Außenwelt als Gegenstand der Erfahrung; wir haben innerlich nur das Bewußtseyn sinnlicher Affektionen in der Wahrnehmung; durch Reflexion gelangen wir aber zu einem Ganzen der innern Erfahrung in Mathematik und Philosophie. Die Erfahrung entsteht hier durch die Vereinigung der Wahrnehmung mit der apodiktischen Erkenntniß; sie ist nicht apodikti-

sche Erkenntniß, aber auch nicht Wahrnehmung, sondern die Auffassung der letztern unter der Bedingung der ersten. *Wir kommen nur dadurch zum vollständigen Wiederbewußtseyn unsrer Erkenntnisse, so wie sie unmittelbar in der Vernunft liegen, daß wir erstlich in der Stelle des Obersatzes die allgemeinen und nothwendigen mathematischen und philosophischen Gesetze der apodiktischen Erkenntniß durch Abstraktion auffassen, diesen in der Stelle des Untersatzes die einzelnen Wahrnehmungen und geschichtlichen Erkenntnisse des Sinnes unterordnen, und in der Stelle des Schlußsatzes letztere durch das Gesetz der erstern bestimmen als Erfahrung.*

Wir müssen also das Apodiktische der Erkenntniß noch von der Nothwendigkeit unterscheiden. Jede mögliche gegebene Erkenntniß ist mit Nothwendigkeit bestimmbar als Erfahrung, denn jede Wahrnehmung steht unter der Regel des Apodiktischen, aber nur die allgemeinen Gesetze selbst sind subjektiv allgemein gültig, d. h. apodiktisch, der einzelne Fall wird vom einen erkannt, vom andern aber nicht, er ist subjektiv zufällig.

(Das Schellingische Raisonnement, wodurch die Unterscheidung der Erkenntnisse in Erkenntnisse a priori und a posteriori verworfen werden soll, ist folglich unrichtig. *Schelling* nämlich beruft sich nur auf die gleichmäßig nothwendige Bestimmung aller unsrer Erkenntnisse, sobald sie in ihrer Vollständigkeit als Erfahrung aufgefaßt werden, er hat aber damit gar nicht die wahre Bedeutung jener Eintheilung getroffen, denn die geht nicht auf objektive Nothwendigkeit oder Zufällig-

keit, sondern nur auf zwey verschiedene Stufen der subjektiven Gültigkeit. In Rücksicht der vollständigen unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft giebt es freylich keinen Unterschied des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen, sondern es herrscht da über alles das eine und gleiche Gesetz der Nothwendigkeit; in der Wissenschaft aber ist diese unmittelbare Erkenntniß nur der Gegenstand, welchen wir erst künstlich in uns beobachten, und uns mittelbar wieder aussprechen. Diese Wiederbeobachtung ist aber an jene subjektiven Unterscheidungen unvermeidlich gebunden, wir können nur mit Hülfe der Reflexion das apodiktische Gesetz für sich in abstracto erkennen, und müssen ihm dann erst mittelbar den einzelnen Fall unterordnen. Schellings Vorschlag, anstatt dieses Umweges der Reflexion eine Wissenschaft durch absolute Anschauung zu bilden, konnte nur durch eine Selbsttäuschung einen Schein für sich erhalten, welche aus Unkunde der innern Organisation unsrer wissenschaftlich thätigen Vernunft entsprang.)

§. 64.

Wir haben einsehen lernen, daß sich nur durch Abstraktion und Reflexion zu vollständiger Selbstbeobachtung gelangen läßt. Wir müssen deshalb als Kathartikon für alle philosophischen Versuche die zwey Regeln aufstellen und neben einander festhalten.

1) Wir brauchen durchaus die höchste Abstraktion und Reflexion um zur Philosophie zu gelangen, denn ohne diese bringen wir es zu keiner Vollständigkeit in der Selbstbeobachtung unsrer Erkenntnisse.

2) Alle Vorstellungen in abstracto, mit ihnen alle

Vorstellungen des Allgemeinen in auseinander gelegter Zergliederung sind nur Mittel der Selbstbeobachtung, und gehören nicht so, sondern nur in ihrer Wiederverbindung zum Ganzen zur unmittelbaren Erkenntniß unsers Geistes.

Verkennung der Nebenordnung dieser beyden Regeln bringt meistentheils den Haß gegen Philosophie unter das Volk. Man bemerkt, daß über den weit getriebenen Abstraktionen das Leben verloren geht, und die Phantasie ihr Spiel verliert, und haßt deswegen die Trockenheit und die ausgesaugten Formen der Philosophie, indem man meint, es solle damit doch das Leben selbst ergriffen und gemahlt worden seyn. Ein Mißverständniß, welches auf einer Seite eine falsche Forderung der Gemeinverständlichkeit oder Popularität an alle Theile der Wissenschaft macht, auf der andern Seite aber in phantasirten Darstellungen gerade dem geheimnißvollen, mysteriösen einer Philosophie nur für Eingeweihte den Vorwand giebt. Der ganze Irrthum beruht darauf, daß man meint, die Formen in abstracto, welche bloßes Werkzeug der Beobachtung sind, sollen dem Philosophen für das Wesen der Wahrheit selbst gelten. So ist es z. B. Herders Exception gegen das Philosophiren, und was ihn dafür verdarb, daß es ihm ganz an der Ruhe zu einer Abstraktion in der Form fehlte; das Zergliedern und Auseinanderlegen, ohne welches keine künstliche Beobachtung und keine Wissenschaft möglich ist, schien ihm die Vernichtung alles Lebens, indem er meinte, die Philosophie wollte damit das Leben selbst geben.

Wir bedürfen für das Auffassen jeder apodiktischen Erkenntniß, wenn wir scharf bestimmen und tief gehen

wollen, unvermeidlich trockner künstlicher Abstraktion, wie sie der Mathematik noch nie streitig gemacht wurde, jede andere Behandlung giebt nur mehr oder weniger elegante oberflächliche Popularität, man verstecke sie gleich, wie man auch will. Jeder Fehler führt seinen entgegengesetzten leicht mit sich: so haben auch hier andere gemeint, mit den bloßen Formen aus der Abstraktion für sich in der höheren Spekulation viel auszurichten. Der Begriff und das Allgemeine sind aber, eben wie die allgemeinsten Formen der Vergleichung, nichts als zur Reflexion gehörige, und nur durch und für die Reflexion gemachte Instrumente zur innern Beobachtung, welche für sich nur in Rücksicht der subjektiven Gültigkeit der Erkenntniß, aber nicht für die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß Bedeutung haben.

Nicht in den auseinandergelegten Zergliederungen, sondern nur in der lebendigen Vereinigung des Ganzen werden wir das Wesen der Wahrheit selbst suchen, aber eben darin das mangelhafte unsrer Erkenntnißweise bald genug kennen lernen, daß wir eben nur durch Zergliederung zu beobachten vermögen; wo es uns oft genug unmöglich wird, die lebendige Vereinigung des ganzen mit einem Blicke fest zu halten — Encheiresin naturae nennt's die Chemie, spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

Der monströse Versuch zur Philosophie, welcher diesen zerrissenen Formen einen lebendigen Odem einzublasen versucht, sie wie Ossians Geister auf Wolken ruhen oder in großen Nebelgestalten durch den Himmel ziehen läßt, als die Urbilder des wahren Wesens, von dem hier nur verworrene Konkretionen erscheinen — dieser

Versuch gleicht vollkommen dem Vorschlag eines Anatomen, welcher sagen wollte: In der tollen Verwirrung von Fasern, Adern, Lymphgefäßen und Nerven des konkreten Körpers werdet ihr doch das wahre Wesen und Leben der menschlichen Organisation nicht suchen wollen; nur in den Kabinetten anatomischer Präparate ist es zu finden, der befreyten wohlinjicirten Arterie, dem quecksilberglänzenden Lymphgefäß und dem schöngebleichten Skelet kommt eigentlich das wahre Wesen zu, jene Konkretion ist nur eine verworrene Erscheinung desselben. Und es verhält sich hier gerade wie dort: allerdings kann ich an den auseinandergelegten Präparaten die Organisation genauer beobachten und studiren als im lebendigen selbst, dazu soll aber auch die Zergliederung nur als Mittel dienen.

Der Fehler, gegen den wir sprechen, zeigt sich oft gerade bey einer solchen Philosophie, die sich anscheinend von der Reflexion ganz zu befreyen sucht, aber eben dadurch, weil diese Befreyung der menschlichen Vernunft unmöglich ist, nur dazu gelangt, die Mittel zur Reflexion für mehr zu halten, als die ganze Reflexion selbst. Die Verwechselung der bloßen Vergleichungsformen mit der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft giebt die Leibnitzische Ansicht der Philosophie, sie zeigt sich auch oft bey Fichte und Schelling. Wird aber dabey die Entgegensetzung der ideellen Ansicht der Dinge und der natürlichen mit dem Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung verwechselt, so werden dann auch noch leicht die Abstraktionsformen der allgemeinen Begriffe für unmittelbare Erkenntniß genommen, eine Verwechselung, welche vorzüglich noch durch die Normal-Idee der Schemate und physikalische Bilder von diesen entsprechenden Ur-

formen der Organisation begünstigt wird. Daraus erklärt sich die Zahlenlehre der Pythagoreer, die Lehre der göttlichen Ideen vieler Platoniker und der ganze Streit der Nominalisten und Realisten. In alle diesen Dingen kann man durchaus zu keinem scharfen Endurtheil kommen, wenn man nicht zuvor versteht, das bloß Instrumentale unsrer Reflexion von der unmittelbaren Erkenntniß zu trennen. So klar wir nämlich sonst auch immer das Falsche dieser Philosophemе entwickeln mögen, so wird doch die halbwahre Anspielung auf die ideelle Ansicht der Dinge in ihnen nie zu täuschen aufhören.

Dritter Abschnitt.

Die Logik als philosophische Wissenschaft.

a) Analytische und synthetische Urtheile.

§. 65.

Ein Urtheil heißt analytisch, ein Urtheil durch Zergliederung, wenn in seinem Prädikate nur Vorstellungen seines Subjektes wiederhohlt werden; synthetisch, Urtheil durch Verbindung hingegen, wenn es im Prädikat neue Vorstellungen enthält, die über das Subjekt hinzukommen. Sage ich z. B., jedes Dreyeck hat drey Seiten, oder jedes gleichseitige Dreyeck ist gleichseitig, so ist das Urtheil analytisch, indem das Prädikat nur einen Theil des Subjektes wiederhohlt. Sage ich hingegen: jedes gleichseitige Dreyeck hat auch drey gleiche Winkel, so kommt im Prädikat über die Gleichseitigkeit, von der im Subjekte die Rede war, noch die Gleichwinkligkeit neu hinzu, als nothwendig mit jener verbunden, das Urtheil ist also synthetisch.

Wir erkennen im Urtheil immer die Verbindung von Begriffen durch die Vereinigung von Subjekt und Prädikat, wir erkennen also eigentlich nur durch synthetische Urtheile, indem diese eine solche Verbindung verschiedener Begriffe aussagen. Durch das analytische Urtheil hingegen wird mir nur eine leere Form der Deutlichkeit

zu meiner Erkenntniß gegeben, wodurch ich wohl einen Begriff zergliedere, aber eigentlich nichts erkennen kann. Sage ich: jedes gleichseitige Dreyeck ist gleichwinklig, so erkenne ich, daß in Rücksicht der Dreyecke Gleichseitigkeit und Gleichwinkligkeit immer verbunden sind, sage ich aber: jede dreyseitige Figur hat drey Seiten, so wiederhohle ich nur meine problematische Vorstellung, und erkenne gar nichts, ich sage hier nicht Dreyseitigkeit und Figur sind verbunden, sondern nur: wenn sie verbunden sind, so sind sie verbunden.

Wir können diesen Unterschied auch noch auf folgende Weise logisch bestimmen. Im synthetischen Urtheil wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat dadurch vorgestellt, daß man die Sphäre des Subjektes mit in die Sphäre des Prädikates setzt, im analytischen hingegen werden nicht nur die Sphären beyder Begriffe verglichen, sondern das Prädikat wird zugleich auch in den Inhalt des Subjektes gesetzt. Z. B. ohne den Begriff der Dreyseitigkeit kann ich gar kein Dreyeck denken, er ist ein Theil aus dem Inhalte dieses Begriffes; verbinde ich hingegen für das Dreyeck Gleichseitigkeit und Gleichheit der Winkel, so ordne ich hier nur die einzelnen gleichseitigen Triangel, aber nicht den Begriff gleichseitiges Dreyeck, dem Begriff des gleichwinkligen unter.

Diese Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile ist für die ganze Philosophie von der größten Wichtigkeit, denn nur durch selbstständige synthetische Urtheile gewinnen wir wirklich Gehalt in unsern Erkenntnissen, die analytischen hingegen beschäftigen sich nur mit leeren Formen der Erläuterung. Sie scheint auf den ersten Anblick ohne alle Schwierigkeit zu seyn, A ist

B giebt ein analytisches Urtheil, wenn B in A schon enthalten ist, ein synthetisches, wenn das B als etwas neues zum A hinzukommt. Demungeachtet ist dieser Unterschied in der Kantischen Schule so oft mißverstanden worden. Reinhold verwechselte ihn mit dem Unterschiede der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, Fichte mit dem der bejahenden, verneinenden und unendlichen, Heydenreich mit dem der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven, und neuerdings sucht Schelling die ganze Unterscheidung als ungegründet darzustellen. Woher nun so viele Mißverständnisse um eine so einfache Sache?

Der Grund liegt darin, daß man den Unterschied der diskursiven und intuitiven Erkenntniß, den Unterschied zwischen Erkenntniß, Anschauung und Begriff genau gefaßt haben muß, um unsre Unterscheidung mit Bestimmtheit anwenden zu können. Was bezeichnen wir eigentlich durch das Wort in der Sprache? ich sage das Schema oder den Begriff als eine allgemeine problematische Vorstellung, und nicht den Gegenstand der Erkenntniß selbst, denn durch Worte in der Sprache theilen wir uns nicht Anschauungen, sondern nur Begriffe mit. Sage ich z. B., Friedrich II. König von Preußen lebte in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, so theile ich dadurch nur seinen Namen und die Zeit mit, in der er lebte. Von dem aber was und wer er gewesen ist, von seiner Geschichte theile ich hier nichts mit; analytisch habe ich also im Subjekte einen bloßen Namen, zu dem ich in einer weitern Erzählung Schritt vor Schritt erst synthetisch seine Geschichte zusetzen könnte. So nahm es aber z. B. Reinhold nicht, sondern er bezog nach und nach, so wie ich mehr von einem Gegenstand erkenne,

alles dieses mit unter das Wort, welches ihn bezeichnete, und mußte also sagen: alle Urtheile würden zuletzt analytisch, wenn unsre Kenntniß nur erst weit genug gediehen sey, d. h., sobald die einzelne Wahrnehmung zur festen Erfahrung umgeändert ist. Denke ich mir unter dem Worte Friedrich II. unmittelbar den ganzen Mann, wie er lebte, mit seiner ganzen Geschichte, so liegt dann freylich schon alles analytisch in diesem Ausdruck, was ich von ihm erzählen kann. Aber diese zweyte Bezeichnungsweise ist der Natur unsers Verstandes ganz zuwider, die Worte dienten mir dann nicht zum Zeichen meiner Gedanken, sondern jedes Wort bezeichnete ein x, einen unbekannten Gegenstand, den ich nie vollständig zu bestimmen vermöchte. Unsre Reflexion fordert es, daß wir die Bedeutung der Worte nur auf das beschränken, was nach Begriffen unmittelbar bey ihnen gedacht wird, also nur den allgemeinen Begriff, den es zunächst erweckt, jede weitere oder nähere Bestimmung, die dann als Erweiterung meiner Erkenntniß hinzukommt, muß hingegen als eine neue Synthesis angesehen werden. Hieraus folgt, daß die bestimmte Anwendung des Unterschiedes analytischer und synthetischer Urtheile erstlich allgemeine Urtheile fordert, denn die Vorstellung des Subjektes muß ein allgemeiner Begriff seyn, und zweytens daß die Begriffe bestimmt durch ihre Definition gedacht werden müssen, nach vollendeter wissenschaftlicher Vorstellungsweise, denn sonst bleibt das Verhältniß unsicher. Sage ich z. B., jeder Körper ist ausgedehnt, hat Masse und erfüllt seinen Raum, so ist das erstere gewiß analytisch, denn nach dem leersten geometrischen Begriffe vom Körper ist er ein vollständig begränzter Raum, und also liegt die Ausdehnung schon durch den Raum

in seinem Begriffe. Ob aber die Urtheile: jeder Körper hat Masse, oder jeder Körper erfüllt seinen Raum, analytisch oder synthetisch sind, das kommt auf Definition und Wortbestimmung an, je nachdem ich in meinem physischen Begriff vom Körper Quantität der Substanz oder Raumerfüllung mit aufnehme oder nicht.

Der Unterschied des analytischen und synthetischen kann also nicht so wohl für den einzelnen Fall im Leben, als für allgemeine logische Ansicht der Urtheile überhaupt für vollendete Wissenschaft angewendet werden. Da ist er denn aber auch sehr bedeutend, indem wir durch ihn alle die leeren bloß logischen Formen unsrer philosophischen Erkenntniß von den gehaltvollen der Metaphysik absondern können. Alle eigentlich philosophische Erkenntniß spricht sich in allgemeinen und nothwendigen Gesetzen aus, hier ist also die Unterscheidung an ihrem Orte, wir können diese Gesetze in analytische und synthetische eintheilen, und die bedeutende Frage der Philosophie ist dann Kants Grundfrage: wie sind synthetische, allgemeine und nothwendige Urtheile möglich? Logik als philosophische Wissenschaft ist hingegen nur das System der analytischen Urtheile, wodurch wir an Erkenntnissen nicht reicher werden.

Aller Gehalt der Philosophie wäre also nur in jenen synthetischen Urtheilen der Metaphysik zu suchen. Wozu dann die analytischen Weitläuftigkeiten der Logik? und woher die Wichtigkeit dieses Gegensatzes vom Analytischen und Synthetischen in unsrer Erkenntniß?

Auf das erste ist die nächste Antwort: Wir brauchen die analytischen Formen der Begriffe, Urtheile, Schlüsse, und Systeme zur Entwickelung und zur Deutlichkeit unsrer Erkenntnisse. Die zweyte Frage aber beantwortet

sich durch das Wesen dieser Deutlichkeit selbst. Der Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unsern Vorstellungen gehört dem Vermögen der Selbsterkenntniß, so wie es sich durch innern Sinn und Reflexion zeigt. Dunkel ist in unserm Innern, was wir gar nicht gewahr werden, klar, was der innere Sinn wahrnimmt, deutlich, wessen wir uns durch Reflexion bewußt werden. Und so bestimmt sich denn das allgemeine Gesetz des Analytischen in unsrer Erkenntniß. Analytische Formen in unsrer Erkenntniß sind diejenigen, welche nur aus dem Denkvermögen entspringen, und analytische Urtheile sind solche, deren Wahrheit oder Falschheit durch bloßes Denken bestimmt werden kann. Nun ist das Denkvermögen nur ein Vermögen der Wiederbeobachtung gegebener unmittelbarer Erkenntnisse, die analytischen Formen entspringen also bloß durch die Wiederhohlung unsrer innern Thätigkeiten vor der innern Selbstbeobachtung, durch sie können wir folglich keinen Gehalt in der Erkenntniß gewinnen. Hingegen jedes synthetische Urtheil spricht uns eine unmittelbare Erkenntniß selbst aus, deren wir uns in ihm wieder bewußt werden.

Analytische Urtheile und Formen der Erkenntniß sind nur das Werkzeug des Denkens, wodurch dieses das Synthetische in uns beobachtet, deswegen müssen beyde Formen in unserm Geiste einander immer parallel laufen.

b) Die Grundsätze der Logik und ihr System.

§. 66.

Die Erklärung der Logik als einer Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen des Denkens ist zweydeutig,

denn verstehen wir unter diesen Denkgesetzen nur die Regeln, nach denen unser Verstand begreift, urtheilt, schließt und Systeme baut, so ist dies kein Thema für Philosophie, sondern nur für empirische Anthropologie, wir können hier nur aus innerer Erfahrung antworten. Logik hingegen soll formale Philosophie seyn, und philosophische Erkenntnisse sollen allgemeine und nothwendige Gesetze über das Wesen der Dinge überhaupt, und nicht einzelne Regeln über die Denkweise unsers Verstandes enthalten. Logik als philosophische Wissenschaft ist daher nur Analytik, System der analytischen Urtheile, die Denkgesetze sind hier nicht nur subjektiv die Gesetze, nach denen wir denken, sondern objektiv die Gesetze der Denkbarkeit eines Dinges. Die philosophischen Grundgesetze der Logik sind also nur Gesetze der Bestimmungen vom Daseyn der Dinge überhaupt, nur wiefern diese gedacht werden sollen, das Denken ist aber ein bloßes mittelbares Wiederhohlen desjenigen, was unmittelbar schon gegeben war, sie sind also bloße Resultate der Tavtologie oder des Vermögens, zweymal dasselbe sagen zu können.

Es würde hier zu weit führen, wenn wir geschichtlich nachweisen wollten, welche Folgen die Verwechselung dieser anthropologischen und philosophischen Ansicht der Logik gehabt hat, ich bemerke nur, daß hierdurch eigentlich Kant auf sein Vorurtheil des Transcendentalen geleitet wurde, indem er im transcendentalen Leitfaden zu den Kategorien die ganze Gewißheit seiner Kritik auf diese zweydeutige Logik gründet. Sein Grundvorurtheil besteht nämlich überhaupt in der Verwechselung der anthropologischen Auffassung philosophischer Erkenntnisse mit den philosophischen

selbst, und dazu hat ihn vorzüglich dieser Fall der Logik verleitet.

(Auf eben diese Verwechselung gründet sich Schellings Versuch, den Unterschied des Analytischen und Synthetischen aufzuheben. Er behauptet, daß der Grundsatz aller Tavtologie: Jedes A ist A, nicht nur jene leere logische Formel sey, wofür er gewöhnlich gelte, sondern daß er im Ist die absolute Identität, den Ausspruch der nothwendigen Einheit enthalte, welche das Räthsel aller Philosophie sey. Die Sache verhält sich in der That aber auf folgende Art. Wer sagt: A ist A, der hat damit nichts gesagt, als eine leere Tavtologie, um aber auch nur diesen leeren Ausspruch thun zu können, mußte er das Vermögen des Aussprechens, d. h. Reflexionsvermögen besitzen. Wiewohl also objektiv, der metaphysischen Bedeutung nach, mit dem A ist A, nichts gesagt ist, so können wir doch anthropologisch für den Sprechenden selbst an dieser Formel eine Eigenthümlichkeit der reflektirenden Vernunft nachweisen, daß sie nämlich alle ihre Erkenntnisse auf einen Grundbegriff von nothwendiger Einheit bezieht. Damit ist aber doch das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit selbst nicht ausgesprochen, und Schellings Folgerung findet nicht statt.)

Eben wie die Ansicht der Logik selbst, unterscheidet sich auch die Ansicht ihrer Grundsätze. Anthropologisch sind ihre Grundsätze die allgemeinsten Regeln, nach denen wir reflektiren und mit Reflexion erkennen, philosophisch hingegen müssen sie die Gesetze der Bestimmung des Gegenstandes durch bloße Reflexion seyn. In beyderley Rücksicht werden wir durch unsere frühere Untersuchung in Stand gesetzt seyn, diese Grundsätze

aus dem Wesen des Reflexionsvermögens systematisch aufzuweisen.

Unsre Erkenntniß durch Reflexion bildet sich durch Vergleichung, Abstraktion und Urtheilen. Die Abstraktion liefert uns das Allgemeine als das Mittel für die willkührliche Reflexion, wodurch ihre Selbstbeobachtung weiter langt als die des innern Sinnes; Vergleichung bestimmt das Besondere durch dieses Allgemeine, und das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniß, indem der im Subjekt vorgestellte Gegenstand erst durch ein Prädikat bestimmt wird. Dies giebt nun folgende Grundverhältnisse bey aller willkührlichen Selbstbeobachtung.

1) Grundverhältniß der Abstraktion. Die allgemeine Vorstellung ist ein Theil aus der ihr untergeordneten besonderen. Es ist folglich dieselbe Erkenntnißthätigkeit, welche ich für sich in der Vorstellung in abstracto mir zum Bewußtseyn bringe, oder deren ich mir als Theilvorstellung in der besonderen Erkenntniß bewußt werde. Folglich gilt alles, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem, diesem untergeordneten Besondern, und was vom Besondern gilt, gilt bedingungsweise auch vom übergeordneten Allgemeinen. (Nota notae est nota rei ipsius.)

2) Grundverhältniß der Vergleichung. Ich kann jeden Gegenstand mit jedem Begriffe vergleichen, und jeder Gegenstand ist durch jeden Begriff bestimmbar, indem ihm der Begriff entweder als Merkmahl zukommt, oder nicht.

3) Grundverhältniß des Urtheils. a) Das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniß, seine Aussage ist nur Wiederhohlung einer unmittelbar in der Vernunft schon

gegebenen Erkenntniß. Das Urtheil gilt also nur durch eine andere in der Vernunft schon gegebene von ihm verschiedene Erkenntniß, es muß also einen anderweiten Grund seiner Aussage haben.

b) Im Subjekt denke ich einen Gegenstand, indem ich die Erkenntniß desselben gegen die Sphäre eines Begriffes bestimme; durch das Prädikat bestimme ich einen Gegenstand, indem ich die Erkenntniß desselben gegen die Sphäre eines Begriffes bestimme, es ist also einerley Verstandesthätigkeit, wodurch ich einen Gegenstand im Subjekt und Prädikat bestimme. Wenn ich folglich einen Gegenstand im Subjekt durch einen Begriff bestimmt habe, so kann ich diesen auch im Prädikate wiederhohlen, habe ich aber ein Gegentheil im Subjekte, so darf der Begriff selbst dem Gegenstande nicht im Prädikate zukommen.

4) Das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern ist entweder kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunktiv, nach diesen Bestimmungen machen sich daher alle wichtigen Eintheilungen der Logik.

Hieraus ergeben sich nun als anthropologische Grundsätze des Reflektirens die bekannten Formeln der Logik. Aus 1) das Dictum de Omni et Nullo, welches man gewöhnlich an die Spitze der Syllogistik setzt; aus 2) der Satz der Bestimmbarkeit; aus 3) a) der logische Satz des Grundes; aus 3) b) die Sätze der Identität und des Widerspruches.

Von diesen Formeln lassen sich aber nur folgende als leere Gesetze der Denkbarkeit objektiv, also philosophisch aussprechen. 1) Der Satz der Bestimmbarkeit: Jedes Ding ist entweder A oder nicht A, (wo A irgend einen Begriff bedeutet). 2) Der Satz der Identität:

Jedes A ist A. 3) Der Satz des Widerspruches: Kein A ist Non-A. 4) Wenn man will, auch noch das Dictum de Omni et Nullo: Jedem Dinge kommen die Merkmahle seiner Merkmahle zu; jedes Ding, welches unter dem Subjekt einer Regel steht, steht auch unter der Regel selbst. Hingegen der Satz des Grundes beruht nur auf dem anthropologischen Verhältniß der reflektirten Erkenntniß, ich kann ihn nicht so aussprechen, daß jedes Ding sein Subjekt wird, denn nur zum Urtheil als meiner Thätigkeit wird der Grund gefordert.

Zu dieser Darstellung muß ich noch einige Bemerkungen machen.

Erstlich außer diesen Gesetzen werden wir keine Grundgesetze der Logik mehr haben, aus ihnen müssen sich also alle analytischen Urtheile ableiten lassen. Sie selbst aber bestehen neben einander, und werden sich nicht auf einander zurückführen lassen, weil jeder auf einem eignen Verhältniß der Reflexion beruht. Den obersten von allen müssen wir den Satz der Bestimmbarkeit oder des ausgeschlossenen dritten nennen, indem seine logische Disjunktion das Entweder A oder nicht A das einzige ist, was wir durch bloße Reflexion von einem Dinge aussagen können und weil er allein sich auf die Synthesis in Begriffen und nicht nur in Urtheilen bezieht. Aber deshalb lassen sich doch die andern nicht aus ihm beweisen. Kant behauptete früher die Sätze der Identität und des Widerspruches, nachher in der Kritik d. r. V. der Satz des Widerspruches allein, sey der oberste logische Grundsatz, aber mit Unrecht, denn er wird aus beyden nur kategorische aber keinen wahrhaft hypothetischen oder disjunktiven analytischen Satz ableiten. Die versuchten Beweise der andern Grundsätze aus

dem des Widerspruches sind immer nur Spiele mit Worten, welche sich nur durch eine Verwechselung der anthropologischen und philosophischen Ansicht rechtferti- gen lassen.

Zweytens, wenn man diese Grundsätze gleich an die Spitze einer Abhandlung über die Logik bringen will, oder wenn man das Denken zu erklären versucht, ohne das Verhältniß von Subjekt und Prädikat schon bestimmt erörtert zu haben, so kommt man unvermeidlich nur auf unbestimmte, leichtlich gar auf falsche Ausdrücke. Denn alle diese Gesetze entspringen nur aus der Wie- derhohlung in der mittelbaren Selbstbeobachtung der Reflexion. Wir wollen dies an den einzelnen Gesetzen nachweisen.

1) Der Satz der Identität darf nicht Satz der Ein- stimmung, sondern nur Satz der Einerleyheit genannt werden. Einstimmig heißen Vorstellungen, wenn sie sich verbinden lassen. Z. B. Gleichseitigkeit und Gleichwink- ligkeit eines Dreyecks sind einstimmige Vorstellungen, aber diese Einstimmung wird nicht aus bloßer Reflexion, sondern durch Anschauung erkannt, und geht uns hier nichts an. Unser Gesetz beschränkt sich nur auf die Ei- nerleyheit der Merkmahle, z. B. auf die Dreyseitigkeit des Triangels. Durch Anschauung können wir Eins und dasselbe nur als A schlechthin vorstellen, vor der Reflexion giebt es aber die unmittelbare Auffassung desselben in der Stelle des Subjektes, und die mittelbare Auffassung des nämlichen in der Stelle des Prädikates, so daß wir nicht nur A, sondern tautolo- gisch A ist A sagen können, indem wir dasselbe zweymal nennen.

2) Der Satz des Widerspruches hat es nicht mit allen widerstreitenden Vorstellungen, sondern nur mit dem logischen Widerspruch zu thun. Widerstreitend sind Vorstellungen, die sich nicht verbinden lassen. Z. B. Ein gleichseitiger Triangel, dessen Winkel an der Spitze halb so groß als einer an der Grundlinie wäre, ist unmöglich, indem hier für den Triangel widerstreitende Merkmahle vereinigt werden müßten. Aber dies läßt sich nicht nach dem Satze des Widerspruchs, sondern nur aus der Anschauung beurtheilen. Widersprechend sind nur ein Begriff und sein Gegentheil, d. h., Setzen eines Begriffes in den Inhalt einer Vorstellung und Aufheben desselben in ihrem Inhalt A und Non-A. Davon allein spricht unser Satz.

3) Alle Versuche, auch nur den logischen Satz des Grundes zu beweisen, sollen mißlungen seyn, selbst nachdem man ihn ganz vom metaphysischen Gesetz der Kausalität getrennt hatte. Dennoch können wir für ihn am ersten eine Ableitung aus dem Satze der Identität angeben. Aber freylich dürfen wir ihn dann nicht aussprechen: jede Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn so allgemein ist er nicht nur unerweislich, sondern auch ganz unanwendbar. Nur die mittelbare Erkenntniß der Reflexion fordert einen anderweiten Grund, und das liegt schon im Begriffe ihrer Mittelbarkeit selbst. Die Bedeutung dieses Satzes ist also nur: da in jeder Aussage eines Urtheils nur mittelbar eine Erkenntniß zum Bewußtseyn kommt, so muß das unmittelbare Gegebenseyn dieser Erkenntniß im Geiste immer als Grund der Wahrheit der Aussage vorhergehen.

Die Formeln: Einstimmige Vorstellungen lassen sich verbinden, widerstreitende lassen sich nicht verbinden, und jeder Grund hat seine Folge, sind also leere Tavtologien, welche mit den logischen Grundsätzen nicht verwechselt werden dürfen, sondern nur Beyspiele für den Satz der Identität geben.

§. 67.

Die Anwendung dieser Grundgesetze des Denkens macht sich auf zweyerley Weise. Erstens, jedes Urtheil überhaupt steht unter der Form des Reflektirens, sie sind deshalb negative Kriterien der Wahrheit für alle Urtheile überhaupt, indem keines ihnen zuwider seyn darf. Zweytens, sie sollen die Principien aller analytischen Urtheile seyn, diese müssen sich also aus ihnen ableiten lassen.

A) Der Gebrauch dieser Grundsätze als negativer Kriterien aller Wahrheit in Urtheilen bezieht sich auf den modalischen Unterschied der Urtheile, indem wir nach diesen Stufen unsre Reflexion vollenden.

1) Das problematische Denken von Vorstellungen steht unter dem Satze des Widerspruches: widersprechende Vorstellungen lassen sich nicht verbinden.

2) Die Aussage des Urtheils steht unter dem Satze des Grundes: jedes Urtheil ist eine Folge, und muß also noch weiter begründet werden. Die Erörterung dieses Gesetzes wird sich später als sehr wichtig zeigen.

3) Für die apodiktische Aussage eines Urtheils bestimmt sich aus der bloßen Form der Reflexion, nach dem Satze der Bestimmbarkeit: von zwey widersprechenden Urtheilen ist eins und nur eins wahr.

B) Für die Ableitung der analytischen Urtheile aus ihren Principien bemerken wir vorläufig, daß jedes analytische Urtheil sich allgemein und apodiktisch aussprechen läßt, es bleiben also in ihrer Form nur die Unterschiede der Qualität und Relation stehen. So erhalten wir folgende Verhältnisse der Ableitung.

1) Für analytische kategorische Urtheile so wie für Konjunktionen ist das Princip, wenn sie bejahend sind, der Satz der Identität, indem ich jedes gegebene Subjekt ganz im Prädikat wiederhohlen darf. Für Verneinungen aber gilt der Satz des Widerspruchs, indem ich Gegentheile von den Merkmahlen des Subjectes in das Prädikat des verneinenden Urtheils setzen darf.

2) Für analytische Disjunktionen ist der Satz der Bestimmbarkeit das Princip, jede analytische Disjunktion macht sich nur durch Begriff und sein Gegentheil.

3) Für analytisch hypothetische Urtheile ist das Princip der Grundsatz vom Allgemeinen und Besondern, denn das einzige analytische Verhältniß von Grund und Folge ist dasjenige, wodurch die Bestimmungen des Allgemeinen auch auf sein Besonderes und umgekehrt übergetragen werden.

Jedes analytisch hypothetische Urtheil ist ein Schluß, seine Prämissen sind der Vordersatz, die Konklusion ist der Nachsatz. (Jeder Schluß ist also ein hypothetisches Urtheil, aber nicht jedes hypothetische Urtheil ist ein Schluß, sondern nur dasjenige, in welchem sich der Nachsatz von selbst nach bloßen Begriffen versteht, wenn der Vordersatz gegeben ist.)

Für die systematische Form bestimmen diese drey Momente die Erklärung, die Eintheilung und den Beweis, und so sehen wir, wie unsre ganze analytische Erkenntniß, d. h., die ganze logische Form unsrer Erkenntniß aus diesen Principien entspringt.

In der Ausführung der Wissenschaft spielen unter diesen dreyen der Schluß und Beweis bey weitem die größte Rolle, das deswegen, weil analytische, kategorische und disjunktive Sätze immer nur bey leeren analytischen Formen stehen bleiben; im analytisch hypothetischen Urtheile aber mehrere synthetische Urtheile im Vordersatz als Prämissen verbunden werden können, so daß auch bedeutende synthetische Urtheile in die Konklusion kommen.

Vierter Abschnitt.

Von der Idee der formalen logischen Vollkommenheit unsrer Erkenntniß.

a) Vollkommenheit der Erkenntniß.

§. 68.

Aus unsern bisherigen Untersuchungen können wir folgendes als festgesetzt annehmen. Unsre Erkenntnißkraft wird durch den Sinn zu ihren einzelnen Thätigkeiten angeregt, sie giebt aber zu diesen Anregungen eine sich gleichbleibende Form der Erkenntniß hinzu, so daß uns zwar aller Gehalt der Erkenntniß von der Sinnlichkeit kommt, jeder sinnliche Gehalt aber unter der Bedingung einer Form steht, die nur aus dem ursprünglichen Wesen unsrer Vernunft als Selbstthätigkeit entspringt. (§. 63.) Ferner das Vorhandenseyn der innern Thätigkeiten im Geiste ist nicht hinlänglich, um sie uns zum Bewußtseyn zu bringen, wir haben noch ein eignes Vermögen der innern Selbstbeobachtung, welches aus innerm Sinn und Reflexionsvermögen besteht. Was man gewöhnlich in der Erkenntniß sinnlich nennt, die Anschauung ist dasjenige, was wir durch innern Sinn in uns wahrnehmen, was man gewöhnlich dem Verstande zuschreibt, ist dasjenige, was wir nur durch Reflexion in uns auffinden. Der innere Sinn zeigt uns unsre Er-

kenntnisse nur bey Gelegenheit einzelner sinnlicher Anregungen, die Reflexion trennt durch Abstraktion die allgemeine Form, welche der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört, von diesem einzelnen, und bringt uns so durch allgemeine Gesetze in den apodiktischen Verhältnissen die vollständige Erkenntniß zum Bewußtseyn.

Was nun dieses Vermögen des Wiederbewußtseyns überhaupt zu unsrer Erkenntniß hinzu giebt, nennen wir die Deutlichkeit der Erkenntniß in weiterer Bedeutung. Die theilt sich in Deutlichkeit des innern Sinnes, welche in Klarheit, Lebendigkeit, Evidenz der Erkenntniß besteht, und in logische Deutlichkeit der Reflexion, welche Zerlegung der Erkenntniß in allgemeinen Theilvorstellungen fordert, und in der systematischen Form ihre Vollendung findet.

Alles aber, was wir selbst mit unsrer Erkenntniß machen können, ist nur entweder Erweiterung der Erfahrung oder Verdeutlichung durch Reflexion. Diesem entsprechen zwey Begriffe ihrer Vollkommenheit. Die materiale Vollkommenheit betrifft den Umfang unsrer Erkenntniß, in Rücksicht dessen wir das Feld unsrer Erkenntniß gegen unsre Unwissenheit überhaupt begränzen müssen, indem wir alle uns möglichen Erweiterungen nur vom Sinne und seiner Erfahrung zu hoffen haben. Zweytens aber die formale Vollkommenheit betrifft die Vollendung ihrer logischen Deutlichkeit. Dadurch entsteht die logische Idee eines vollendeten Zustandes unsrer Wissenschaft, in welchem unsre ganze Erkenntniß streng nach wissenschaftlicher Form durch Definition, Eintheilung und Beweis in seine Systeme vertheilt wäre.

Dieses letztere Ideal der logischen Vollkommenheit hat es nur mit den Erkenntnissen zu thun, die wir wirklich

besitzen, es geht nur auf die Vollständigkeit der Selbstbeobachtung durch Reflexion, in dem, was unser Geist unmittelbar wirklich erkennt. Wir können deshalb hier vollständig nachweisen, unter welchen Formen unsre Erkenntniß erscheinen müßte, wenn sie diesem Ideal ganz entsprechen soll, wodurch wir zur Idee einer formalen wissenschaftlichen Architektonik gelangen.

Nach dieser Idee würde in der vollendeten systematischen Darstellung unsers Wissens erstlich der Inhalt jedes Begriffes durch seine Definition gegeben seyn bis auf die allgemeinsten Begriffe, die nicht mehr zusammengesetzt werden können; zweytens, die Sphäre eines jeden wäre durch eine Eintheilung gegen ihre nächsten Unterarten bestimmt; drittens, die allgemeinsten Begriffe wären zu Grundsätzen verbunden, und jeder andere Satz träte nur durch seinen Beweis aus den Grundsätzen in das System ein. Das Ganze wäre vollendete Erkenntniß aus Principien, die Euklidische Geometrie wäre ein einzelnes Beyspiel dafür; diese Idee fordert das, was man zu Wolfs Zeiten mathematische Methode nannte, sie ist dasjenige, was aller Dogmatismus unmittelbar als realisirbar ansieht.

Das System der Begriffe mit seinen Definitionen und Eintheilungen würde hier für jede Wissenschaft dieselbe Form haben, im System der Urtheile hingegen wären die drey Formen des kategorischen, hypothetischen und conjunktiven Systems (§. 47.) unter der höchsten Form der Erfahrung (§. 63.) einander neben und unter zu ordnen, so daß das Ganze endlich dasjenige ist, was wir Theorie nennen.

Unter der Form des Schlusses tritt das philosophische, kategorische System in den Obersatz, das hypotheti-

sche, mathematische in den Untersatz, und das konjunktive, historische in den Schlußsatz. Jedes dieser Systeme besteht für sich, folgt eignen Gesetzen und fließt aus eignen Principien, der subjektive Fortschritt zur apodiktischen Bestimmung des Ganzen bestimmt aber die Unterordnung (nach §. 63.).

Diese Verhältnisse sollen hier näher entwickelt werden.

§. 69.

Schon bey Untersuchung der produktiven Einbildungskraft theilten wir alle unsre Erkenntniß in historische aus der Empfindung, mathematische aus reiner Anschauung und philosophische aus bloßen Begriffen. Diese Eintheilung wird jetzt auf folgende Art deutlicher. Alle unsre Erkenntniß ist entweder intuitiv (anschaulich), oder diskursiv. Sie ist nämlich intuitiv, demonstrabel, d. h. sie läßt sich in der Anschauung nachweisen (denn Demonstration heißt nicht eigentlich Beweis, sondern Nachweisung in der Anschauung), wenn wir uns ihrer durch den innern Sinn bewußt werden, diskursiv hingegen, wenn wir uns ihrer durch Reflexion bewußt werden. Hiervon ist nun verschieden die Eintheilung der Erkenntniß in assertorische und apodiktische. Assertorisch ist die, welche wir nur durch einzelne sinnliche Anregungen unsrer Thätigkeit besitzen, apodiktisch hingegen solche, welche in dauernden Thätigkeiten, in ursprünglichen Aeußerungen der Vernunft besteht. Aus der Verbindung der beyden letztern Eintheilungen erhalten wir die erste.

Die historische Erkenntniß ist demonstrabel, und zugleich das Eigenthümliche der bloß assertorischen, sie beruht auf der einzelnen Anregung in der Sinnesanschauung. Mathematische hingegen ist demonstrabel und apo-

diktisch zugleich. Das Gesetz der Anschauung gehört hier der produktiven Einbildungskraft als einer Selbstthätigkeit der Vernunft, es ist also ihr eignes Gesetz; wir beobachten diese Erkenntniß durch Reflexion, können aber doch ihr allgemeines Gesetz aus der Anschauung erkennen. Endlich die philosophische Erkenntniß ist diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden; sie ist also durchaus diskursiv und apodiktisch.

Mit dieser Eintheilung der Erkenntnisse in historische, mathematische und philosophische, fallen die drey reinen Formen der Systeme zusammen. In dem rein historischen Eigenthum der Erfahrung stehen nur Thatsachen, von denen jede für sich gegeben wird, neben einander, sie werden in der Chronik oder im Klassensystem der Naturgeschichte nur als Theile eines Ganzen zusammengeordnet im konjunktiven System. In dem Mathematischen der reinen Anschauung können wir jedes Grundgesetz der Erkenntniß als das einfachste durch Kombination in einer Zusammensetzung ohne Ende anwenden, so daß die Zusammensetzungen als das Abgeleitete schon durch das Grundgesetz bestimmt, aber nicht in ihm enthalten sind. So gelange ich durch die vorausgesetzte Stetigkeit und Unendlichkeit der reinen Anschauung in der Arithmetik von den einfachen Grundforderungen der Addition und Subtraktion durch bloße Zusammensetzung zu Multiplikation, Division, Potenzen und Wurzelrechnung als dem Abgeleiteten, in der Geometrie von den einfachsten Forderungen der Zeichnung gerader Linien und des Kreises bis zu dem Zusammengesetztesten, und der Berechnung aller krummen Linien als dem Abgeleiteten. Wir ordnen hier nach hypothetischen Systemen al-

les Zusammengesetzte als Folge dem Einfachen als dem Grunde unter.

Endlich, wessen wir uns nur in Urtheilen bewußt werden, das muß nothwendige Verbindung von allgemeinen Begriffen seyn (§. 48. 3.), wir können dies also auch nur durch den Begriff in Anwendung bringen, indem wir Gegenstände aus der Sphäre des Subjektes durch das Prädikat bestimmen, d. h. wir ordnen hier immer nur in kategorischem Systeme dem allgemeinen Prädikate unter, indem wir die Bestimmung der Sphäre des Subjektes schon als in der Bestimmung der Sphäre des Prädikates enthalten ansehen. So ist aller Gehalt einer philosophischen Wissenschaft schon in ihren Grundsätzen gegeben, alles Philosophische der Tugend oder Rechtslehre liegt z. B. in der einen Idee der persönlichen Würde, und zur weiteren Wissenschaft gelangen wir nur, indem wir diese auf die einzelnen in der Geschichte der Menschen ihr untergeordneten Fälle anwenden. Die philosophische Erkenntniß hat das Eigenthümliche, daß sie uns nur einen allgemeinen Grundsatz giebt, ohne diesem auch selbst den Fall der Anwendung schaffen zu können.

b) Beweis, Demonstration und Deduktion.

§. 70.

Der Zweck der Wissenschaft und des Systems ist, Anordnung und Deutlichkeit in unsre Erkenntnisse zu bringen, wer aber mehr damit zu erreichen hofft, wer positiv durch das System gewinnen und seine Kenntniß dadurch erweitern will, der täuscht sich. Wir thun im System der Wissenschaft nichts, als daß wir andere Sätze aus Grundsätzen beweisen; dieses Beweisen aber besteht

in einem bloßen Zusammenhängen von Schlußketten, wodurch wir zeigen, daß die Wahrheit des Schlußsatzes schon in der Wahrheit der Prämissen liegt. Ueber das gegebene System der Begriffe und Grundsätze gewinnen wir in dem System einer Wissenschaft gar nicht an eigentlichem Inhalt der Erkenntniß, sondern nur an Deutlichkeit, es liegt nicht mehr Wahrheit im System als die Wahrheit der Grundsätze, welche in den Lehrsätzen nur theilweise wiederhohlt wird. In historischen Wissenschaften erweitert sich unsre Erkenntniß mit jedem Schritte, eben weil jeder neue Satz wie ein Grundsatz nur auf sich selbst beruht; in der Mathematik wird die Erweiterung nicht durch den logischen Beweis, sondern durch die Möglichkeit der Zusammensetzung nach der Regel des Grundsatzes, welche die Anschauung der Demonstration nachweist, möglich, und in der Philosophie gewinnen wir in der That nichts über die Grundsätze hinaus. Daher ist es aber auch die Gewalt der Logik in diesen Wissenschaften gerade im umgekehrten Verhältniß mit der Erweiterung der Erkenntniß. In der Philosophie läßt sich das System aus den Grundsätzen mit bloßer Logik entwickeln, in der Mathematik ist die Logik allein schon nicht mehr hinlänglich, und in historischer Wissenschaft führt sie uns um keinen Schritt weiter.

Wir werden uns überhaupt von den Beweisen keine zu große Vorstellung machen dürfen. An dem, was sich beweisen läßt, ist nicht viel zu verlieren, wenn wir nur im Besitz derjenigen Wahrheit bleiben, die sich nicht beweisen läßt, die vielmehr nur in Grundsätzen fest steht. Den Beweis werden wir schon wieder hinzu finden, wenn wir nur erst Fonds der Wahrheit haben, aus dem sich etwas beweisen läßt. Alle Philosophie ist aber seit

langer Zeit stark durch das Vorurtheil beherrscht worden, daß man alles müsse beweisen können, was wahr seyn solle. Man wollte eine ewige Realität der Dinge, die Unsterblichkeit der Seele, die Freyheit des Willens und das Daseyn Gottes beweisen, und das jederzeit aus etwas, was weder ewig, noch frey, noch die Gottheit war, was man aber schon glaubte bewiesen zu haben. Wir werden leicht bemerken, daß diese Aufgabe ganz falsch gestellt war, was wir beweisen wollen, dessen Wahrheit muß implicite schon in dem liegen, wovon ich im Beweis ausgehe, ich finde durch den Beweis nichts neues, ich mache mir's nur deutlicher. Wo haben wir aber wohl das Ewige, Freye, und die Gottheit irgend in den endlichen Prämissen, aus denen wir den Beweis führen wollen? Gottheit, Freyheit und Ewigkeit sind höchste Bedingungen in unsrer Erkenntniß, aus denen sich viel beweisen läßt, die selbst aber keinem Beweise unterworfen seyn können.

Wir müssen also das Vorurtheil ganz zurücknehmen, daß sich alles müsse beweisen lassen. Was setzen wir aber an seine Stelle, um uns gegen Irrthum, Zweifel und Unglauben zu verwahren?

J a k o b i war der erste unter den neuern Philosophen, welcher dieses Vorurtheil der Wolfianer bestimmt angriff, und darüber mit M e n d e l s s o h n in Streit gerieth. M e n d e l s s o h n meinte, J a k o b i schlage ihm damit seine Seelen und seinen Gott, die doch nur vom Beweise zu leben hatten, auf der Stelle todt, und das mochte er nicht wohl leiden. J a k o b i appellirte dagegen an den Glauben und die Offenbarung, ohne die uns nicht einmal die einfachste Ueberzeugung um eine Farbe und einen Schall wird; seine Sätze aber blieben zu undeutlich,

er behielt nur mit der Negative Recht. Was hilft es uns, gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appelliren? Die den Glauben haben, sind wohl geschützt, die Kunst ist nur, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Gegen diese ist aber das Lobpreisen des Glaubens nur gewaltthätiges Partheymachen, um nicht allein zu stehen, sondern sich mit seinen Freunden, als den Auserwählten und Eingeweihten, in Ansehen zu erhalten.

Wir fordern also noch eine andere Antwort auf diese Frage, wir erhalten sie von der Logik, und sie wird einer der wichtigsten Sätze für die ganze jetzige Philosophie. Es bedarf nichts weiter als ihn deutlich unter das Volk zu bringen, um dem ganzen Vornehmthun und der Geheimnißkrämerey philosophischer Schulen ein Ende zu machen, und Philosophie in die Erziehung als eben so plane Schulsache einzuführen, wie Arithmetik und Geometrie es jetzt sind. Manchem mag es sonderbar scheinen, wie die Logik solche Dinge thun soll — sie wird's aber doch!

Der Grund des Vorurtheils, welches für jede Wahrheit Beweis fordert, ist eine Mißdeutung des logischen Satzes vom Grunde. Dieser Satz vom Grunde lautet nämlich richtig verstanden: Jedes Urtheil ist eine mittelbare Erkenntniß, es ist bloß die Formel, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntniß wieder bewußt werde; jedes Urtheil muß also in einer andern Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falsch ist. Dieser Satz ist das Kathartikon aller Wahrheit in mittelbaren Erkenntnissen, von jedem Urtheil, das ich aussage, muß ich einen Grund angeben können, warum ich es behaupte.

Dieses Begründen der Urtheile, welches recht eigentlich für die Anfänge unsrer synthetischen Erkenntniß gefordert wird, hat man nun mit dem Beweis verwechselt, der doch nur ein leeres logisches Ding ist, und analytisch aus Schlüssen zusammengestellt wird. Wir müssen daher in Rücksicht der Begründung der Urtheile folgende wichtige Unterschiede fest setzen. Wir unterscheiden erstlich mittelbare und unmittelbare Urtheile. Nur das mittelbare Urtheil, welches selbst noch von andern Urtheilen abhängt, ist ein erweisliches Urtheil, alle Wahrheit der Urtheile ruht aber zuletzt auf solchen Sätzen, die den Werth von Grundsätzen haben, und sich nicht auf andere Urtheile gründen. Der Beweis dient also nur, um ein Urtheil von andern Urtheilen abzuleiten, durch ihn kommen wir immer nur auf unerweisliche Grundsätze, die Aufgabe aber war, jedes Urtheil zu begründen, also auch die Grundsätze, dazu dient uns kein Beweis.

Wie begründen wir nun, nach der Forderung des logischen Satzes vom Grunde diese ersten Grundsätze? Darauf ist die erste Antwort leicht gefunden. Das Urtheil wiederholt nur vor unserm Bewußtseyn eine andere unmittelbare Erkenntniß, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntniß. Die unmittelbare Erkenntniß, welche in einem Grundsatz nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben.

Hier treten nun zwey Fälle ein. Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß, die wir in einem Grundsatze aussprechen, selbst unmittelbar bewußt, oder diese Erkenntniß ist eben von der Art, daß wir Urtheil und Reflexion bedürfen, um sie nur in uns zu finden. Für den ersten Fall ist die unmittelbare Erkenntniß selbst

gegeben, sie ist Anschauung; hier ist folglich die Anschauung der Grund meines Urtheils, und seine Begründung ist Demonstration. Bey allen Erfahrungswissenschaften und in der Mathematik ist dies die Art, wie wir unsre Urtheile begründen, wir behaupten etwas, weil es beobachtet oder erfahren worden ist, oder weil wir seine Wahrheit selbst in der Anschauung nachweisen können. Aber für alle solche Fälle bedürften wir eigentlich gar keiner Reflexion und keines Urtheils, das Urtheil wiederhohlt uns hier nur, was wir ohnehin schon wissen, und wessen wir uns auch schon bewußt sind, daß wir es wissen. Der eigentliche Zweck der Reflexion liegt nur in solchen Erkenntnissen, deren Grundurtheile sich eben nicht demonstriren lassen. Dies sind die philosophischen. Philosophische Urtheile behaupten wir, wenn sie Grundsätze sind, schlechthin und noch dazu apodiktisch, ohne uns irgend auf eine zu Grunde liegende Anschauung berufen zu können; wir sagen Sätze aus, die sich nur denken lassen, und doch von keinem andern Urtheil abhängen.

Worauf soll nun hier unser Urtheil gegründet seyn?

Wenn ich z. B. sage: Jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, alles Zugleichseyn ist durch die Wechselwirkung der Substanzen bestimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urtheile, und zu oberst sage: jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es sey ein Gott und der Wille sey frey, worauf gründe ich dann mein Urtheil? Ich erkenne im ersten Falle Gesetze der Natur, im andern Gesetze der Freyheit, im letzten Gesetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle

Berufung auf Anschauung. Aber eben diese Gesetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müssen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können also unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu seyn, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen, und es so durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die Deduktion*) desselben.

Wir können solche Sätze nicht demonstriren, oder in der Anschauung nachweisen, auch nicht beweisen, denn sie sind Grundsätze, sondern nur deduciren. Worin besteht aber diese Deduktion?

Sie soll das Gesetz in unsrer unmittelbaren Erkenntniß aufweisen, welches einem Grundsatz zu Grunde liegt, und durch ihn ausgesprochen wird, da wir uns aber hier dieses Gesetzes eben durch den Grundsatz bewußt werden, so kann die Deduktion einzig darin bestehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unsrer Vernunft entspringen. Dies bestimmt die Wichtigkeit der Anthropologie für die Philosophie. Die Grundsätze der Philosophie liegen ohne alle Begründung in unsern Ueberzeugungen, kein Satz aber darf

*) Dieser Sprachgebrauch ist von mir gewählt. Was Kant Deduktion nennt, hat einen ähnlichen Zweck, enthält aber ganz andere Mittel der Ausführung. Vergl. die Vorrede. p. XXI.

ohne Grund angenommen werden, wir müssen sie daher durch eine Deduktion schützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen der Vernunft entspringen. Dieses ist aber ein bloßes Geschäft der Anthropologie, und somit der innern Erfahrung, die Philosophie beruft sich zuletzt in Rücksicht der Wahrheit ihrer Sätze auf innere Erfahrung, aber nicht um diese zu beweisen, denn dadurch würden sie selbst zu bloßen Erfahrungssätzen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen. Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sey, sondern ich weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, daß ein Gott sey, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt.

Durch diese Deduktion thun wir den Forderungen des Systems genug, keinen Satz ohne Grund anzunehmen, machen uns aber von der lästigen und falschen Zumuthung frey, alles beweisen zu müssen, was wir in Urtheilen behaupten. Wir gewinnen dadurch in der Philosophie einen idealistischen Gesichtspunkt, welcher es uns möglich macht, über alle Wahrheit ein entscheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken unsers Wesens in das Objekt über zu springen; wir sagen nicht: die Sonne steht am Himmel, sondern nur: jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel steht, wir sagen nicht: der Wille ist frey, sondern nur: jede endliche Vernunft glaubt an die Freyheit ihres Willens; wir sagen nicht: es ist ein Gott, sondern nur: jede endliche Vernunft ahndet in dem Leben der Schönheit der Gestalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte.

Alle unsre Urtheile sind also entweder erweislich, oder demonstrirbar, oder nur deducirbar. Dem Beweise können nur die untergeordneten Urtheile im System unterworfen werden, jedes Grundurtheil soll hingegen entweder durch Demonstration oder durch Deduktion begründet werden. Für jedes aus der ursprünglichen Selbstthätigkeit der Vernunft entspringende Urtheil, also für jedes apodiktische Urtheil ist Deduktion möglich. Mathematik und Philosophie beruhen also auf deducirbaren Grundsätzen, aber nur für Philosophie wird die Deduktion zum Bedürfniß, weil mathematische Grundsätze auch durch Demonstration begründet werden können. Der Vortheil aller logischen Vorstellungsart in der systematischen Form ist nur Anordnung und Deutlichkeit, wodurch wir aber zuletzt in Stand gesetzt werden, Grundsätze von den erweislichen Urtheilen zu unterscheiden, und zu bestimmen, wo sich das Bedürfniß der Deduktion zeigt. Es ist auf die eine oder andere Weise immer äußere und innere Erfahrung, welche unsre Erkenntnisse erweitert, der Begriff und die Reflexion thut nichts neues hinzu, sondern giebt nur die Deutlichkeit, durch die wir unsre innere Erfahrung selbst verstehen lernen, und darin besteht das ganze Interesse der wissenschaftlichen Form.

c) Empirische und transcendentale Wahrheit.

§. 71.

Um der Lehre von der Begründung der Urtheile ihre ganze Vollständigkeit zu geben, müssen wir den Unterschied der Deduktion und des Beweises noch mit einem allgemeinern, dem Unterschied der objektiven und

subjektiven Begründung der Erkenntnisse verglei-chen. Die objektive Begründung setzt die Realität des Gegenstandes als Grund der Wahrheit einer Erkenntniß voraus, die subjektive hingegen erklärt nur aus der Geschichte meiner Vernunft, wie sie zu dieser oder jener Erkenntniß gelangt.

Da treffen wir auf die gewöhnliche logische Unterscheidung vom Erklärungsgrund, ratio essendi, und dem bloßen Erkenntnißgrund, ratio cognoscendi, womit unsre subjektive und objektive Begründung leicht verwechselt werden kann. Diese gewöhnliche Unterscheidung geht aber nur auf den Gegensatz regressiver und progressiver Beweise. Wenn ich den Grund durch die Folge erkenne, so ist dies nur Erkenntnißgrund meines Urtheils, aber nicht Erklärungsgrund der Sache selbst. In der Physik z. B. sind die ersten Erkenntnißgründe die einzelnen Versuche und Beobachtungen etwa über Elektricität, durch diese suche ich aber erst regressiv die allgemeinen Gesetze zu errathen, nach denen das einzelne erfolgt, und wende endlich in der Theorie der Elektricität diese für die Erkenntniß erst abgeleiteten Gesetze als oberste Erklärungsgründe des einzelnen an. Hier stehen also nur für den progressiven Gang der Theorie Erklärungsgründe, für den regressiven der Untersuchung hingegen bloße Erkenntnißgründe an der Spitze. Allein davon sprechen wir hier nicht, der regressive Beweis, welcher das Allgemeine durch das Besondere erkennt, geht uns vielmehr hier gar nichts an. Nach der architektonischen Idee der vollendeten wissenschaftlichen Form wird nämlich in jedem System nur vom Allgemeinen aufs Besondere geschlossen, jeder Beweis ist progressiv, Erklärungs- und Erkenntnißgründe fallen hier zusammen. Es wird z. B. nur die Theorie in

der Physik mit in das vollendete System genommen, die Untersuchung selbst gehört zur Vorbereitung. Unser Unterschied der subjektiven und objektiven Begründung soll aber für das logische Ideal vollendeter Systeme doch noch stehen bleiben.

Er wird durch folgendes deutlich werden. Begründung einer Erkenntniß ist mit dem Aufweisen ihrer Wahrheit und Gültigkeit einerley. Hier ist nun einmal Wahrheit der Erkenntniß mit der Realität ihres Gegenstandes in einem solchen Wechselverhältniß, daß keines ohne das andere seyn kann, die Realität des Gegenstandes aber offenbar der Grund, die Wahrheit der Erkenntniß nur die Folge ist. Daher die gewöhnliche logische Erklärung der Wahrheit: Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande. Neben diesem macht sich dann noch ein anderer Begriff der Wahrheit geltend, indem wir sagen: eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben.

Ich will die erste Wahrheit, welche nach Uebereinstimmung mit dem Gegenstande fragt, transcendentale Wahrheit, Wahrheit der Vernunft, die andere aber, welche nur nach dem Vorhandenseyn im Geiste fragt, empirische Wahrheit, Wahrheit des Verstandes nennen. Begründung der Erkenntniß nach der ersten Regel nenne ich die objektive, weil hier der Gegenstand als Grund angesehen wird, die nach der zweyten Regel die subjektive, weil nur nach der innern Geschichte meines Erkennens gefragt wird.

Gemeinhin meinen wir nun, wenn wir nicht durch künstliche Spekulation auf etwas anderes aufmerksam ge-

macht werden, alle unsre Absicht bey Begründung der Erkenntnisse gehe auf Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, und folge der ersten Regel. Das geschieht aber keinesweges. Wir bestimmen sehr oft, ob eine Erkenntnißthätigkeit wahr sey oder nicht, ob ein gefälltes Urtheil wahr oder falsch, eine gehabte Anschauung Traum oder Wirklichkeit sey, und doch fragen wir dabey nie nach der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. Vielmehr kann uns diese Uebereinstimmung dabey zu gar nichts helfen, denn wir können nicht aus unsrer Erkenntniß des Gegenstandes gleichsam heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen, sondern jeder Gegenstand wird uns nur Gegenstand einer Erkenntniß. Selbst in der Aussage, Ich bin, hilft uns die Identität des Aussagenden mit dem Gegenstande der Aussage zu nichts, um dieser Vergleichung näher zu kommen, denn auch ich selbst werde mir zum Gegenstande erst vermittelst dieser Aussage, und kann nicht Aussage und Gegenstand zur Vergleichung gleichsam neben einander stellen. Demungeachtet ist es uns in vielen Fällen ein Leichtes, über Wahrheit oder Falschheit abzuurtheilen, wir können folglich alsdann die Wahrheit nicht in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande, wir müssen sie in etwas anderm finden. Was ist nun dieses andere?

Ich sage: es ist die Uebereinstimmung der mittelbaren Erkenntniß mit der unmittelbaren, und in Rücksicht der unmittelbaren ihr Daseyn im Geiste.

Wenn wir im gemeinen Leben von Irrthum oder Täuschung sprechen, so bezieht sich dies immer nur auf eine mittelbare Erkenntniß, welche der willkührlich thä-

tige Verstand nicht richtig auf das unmittelbare Gewisse bezogen hat. Wenn wir hier etwas beweisen oder widerlegen wollen, so suchen wir etwas anderes allgemein Bekanntes oder Zugegebenes, und zeigen, daß unsre Behauptung damit zusammenhänge, oder ihm zuwider sey. Auch solche Täuschungen, welche unmittelbar die Anschauung anzugehen scheinen, liegen in diesem Verhältniß der Mittelbarkeit der Erkenntniß. Wir sehen den Mond am Horizont größer, als wenn er hoch am Himmel steht, können aber bald bemerken, daß wir überhaupt keine Größe unmittelbar sehen, sondern sie erst mittelbar in unsre Anschauung hinein tragen, wir bestimmen also diese Größe durch Messen genauer, finden sie in beyden Fällen gleich, und erklären nun die erste Vorstellung für Täuschung. Oder es ängstigt uns ein Traum wie bange Wirklichkeit, erst im Erwachen sehen wir, daß seine schwankenden Bilder nicht den festen Gang der wirklichen Anschauung hielten, und erklären ihn für Täuschung, wie im vorigen Fall, indem wir beydemal irrig eine mittelbare Vorstellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anschauungserkenntniß beurtheilt hatten.

Gehen wir aber auch über diese gewöhnlichen Fälle des gemeinen Lebens hinaus, fragen wir nicht nur gerade zu nach jener mittelbaren Erkenntniß in ihrem Verhältniß zur unmittelbaren, sondern suchen wir uns der unmittelbaren Erkenntniß selbst zu bemächtigen, so zeigen doch auch hier die einzelnen Fälle, daß die menschliche Vernunft in dem, was sie Wahrheit nennt, nicht die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern zunächst nur das Daseyn der Erkenntniß im Geiste sucht. Alle unmittelbare Erkenntniß ist entweder Sinnesanschau-

ung, oder dasjenige Nothwendige und Allgemeine, was in den deducirbaren Grundsätzen als den Principien der apodiktischen Erkenntniß uns zum Bewußtseyn kommt.

Bey der unmittelbaren anschaulichen Erkenntniß eines gegebenen Gegenstandes beruht die Evidenz und Wahrheit derselben durchaus nur darauf, daß sie dem Geiste unmittelbar gegeben ist, d. h., auf ihrem Daseyn im Geiste. Ihre Wahrheit schreibt sich durchaus von keinem Kausalverhältniß zum Gegenstande, nicht davon her, daß der Gegenstand sie hervorgebracht habe, sondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgestellt wird. Wenn wir gleich, um Einheit in das Ganze unsrer Erfahrungen zu bringen, den Gegenstand nachher selbst in die Reihe der Ursachen setzen, welche die Empfindung, in der wir ihn zuerst anschauten, hervorbringen, so beruhte doch die Evidenz dieser Anschauung selbst, und unser unmittelbares Fürwahrhalten aus derselben gar nicht auf diesem weitläuftigen Zusammenhang, sondern die Anschauung ist ein unmittelbarer im Geiste passiv bestimmter Zustand, sie führt ihre Wahrheit unmittelbar bey sich, und bedarf schlechterdings keiner Ableitung durch Schlüsse. (§. 15.)

Aber die Sinnesanschauung für sich enthält nur ein momentanes zufälliges Erkennen; erst in der Reflexion über das Anschauen werden wir uns des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unsrer Erkenntniß bewußt. Das Unmittelbare in diesem ist dasjenige, dessen wir uns nur in deducirbaren Grundsätzen der apodiktischen Erkenntniß bewußt werden. Dieses unmittelbare a priori, dieses unmittelbare Nothwendige und Allgemeingültige, Ewige und Absolute, oder wie man es sonst nen-

nen will, ist seit jeher der Stein des Anstoßes aller Philosophie, und doch zugleich der eigentliche Gegenstand ihrer Untersuchungen gewesen, an dessen Möglichkeit man noch nie völlig durchdringen konnte. So viel ist aber gleich klar, daß wir nirgends weniger als hier die Wahr-heit unsrer Erkenntniß im gemeinen Leben auf eine Ue-bereinstimmung derselben mit dem Gegenstande gründen konnten, indem wir hier den Gegenstand eben nur durch den Begriff oder die Idee erreichen; wir dürfen also auch hier zunächst unter der Wahrheit unsrer Aussage nie et-was anders verstehen, als das Vorhandenseyn ihrer Er-kenntniß im Geiste. Freyheit, Gottheit, Welt, und alle Gegenstände dieser Ueberzeugung sind gerade das für uns objektiv unmittelbar Unerreichliche, hier also müssen wir gewiß zunächst nur bey den Gesetzen unsers Erkennens stehen bleiben.

Das bestimmte Verhältniß dieser beyden Gesetze der Wahrheit ist also folgendes. Die Regel der transcen-dentalen Wahrheit oder der Uebereinstimmung der Er-kenntniß mit dem Gegenstande bestimmt die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß, so wie sie wirklich in un-serm Geiste vorhanden ist. Fragen wir hingegen erst: welche Erkenntnisse sind wirklich in unsrer Vernunft vor-handen? so gehört diese Aufgabe dem mittelbaren Wie-derbeobachtungsvermögen, dem denkenden Verstande, und die Wahrheit besteht dann nur in der Uebereinstimmung meiner Selbstbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntnissen. Diese zweyte Regel der Wahrheit ist also unsre empirische Wahrheit. Hier fragen wir nur, ob wir unsre Erkenntnisse vor dem Be-wußtseyn durch den innern Sinn oder die Reflexion rich-tig aufgefaßt haben. Wir fragen, um Traum und Wirk-

lichkeit zu unterscheiden, ob eine vor dem innern Sinn gegebene anschauliche Vorstellung wirklich Sinnesanschauung oder nur Wiederhohlung der Einbildungskraft ist, bey Urtheilen aber unterscheiden wir Wahrheit und Irrthum, je nachdem die wiederhohlte Reflexion mit dem wirklich Gegebenen übereinstimmt oder nicht.

Aus dem eben Gesagten ergiebt sich also, daß wir in der That, wenn wir gemeinhin nach Wahrheit fragen, nur den Begriff der empirischen Wahrheit für die Wiederbeobachtung und eine Regel der subjektiven Begründung der Erkenntnisse voraussetzen, ohne uns auf die objektive Begründung der transcendentalen Wahrheit näher einzulassen. Diesem Resultat sind aber die gewöhnlichen Ansprüche des Bewußtseyns gerade zuwider. Wir fordern im Großen immer objektive Begründung. Wenn ich jemand nur zeige: wir Menschen müssen uns das einmal immer so und so vorstellen, wir können es anders nicht denken, so bleibt ihm immer noch die Hauptsache zurück: ist es denn aber auch wirklich so, wie wir es denken und vorstellen? Die Aufgabe stellen wir also immer für objektive Begründung, allein jeden einzelnen Versuch zur Lösung machen wir dann doch nur mit subjektiven Begründungsmitteln, nehmen dann aber gewöhnlich das eine für das andere, und dies ist der Grundfehler aller irrigen Spekulationen. Das Irreleitende dabey ist folgendes.

Transcendentale Wahrheit hat unsre Erkenntniß, oder sie hat sie nicht, ohne daß wir selbst etwas dafür oder dawider t h u n können, (davon werden wir später sprechen), die Wahrheit hingegen, welche wir uns selbst verschaffen können, ist nur die empirische Wahrheit der Reflexion, von ihr wird also auch eigentlich allein bey

der wissenschaftlichen Begründung unsrer Erkenntniß die Rede seyn.

Die Mittel zur Begründung unsrer Urtheile im System waren Beweis, Demonstration und Deduktion. Hier ist nun der Grund der gewöhnlichen Fehler erstens, daß der Beweis wirklich in seinen Schranken zu einer objektiven Begründung dienen könnte. Der Beweis leitet ein Urtheil von andern ab, die Folge erhält hier dieselbe Gültigkeit, welche die Prämissen haben, sind also die Prämissen objektiv gegründet, so gilt dies auch von ihnen. Aber woher die Gültigkeit der Prämissen? Hier macht sich zweytens das eigentliche Grundvorurtheil des Empirismus geltend mit der Antwort: aus der Anschauung, indem man nämlich Demonstration für eine objektive Begründung nimmt, was sie doch nicht ist.

Das dunkel vorausgesetzte Vorurtheil der Anschauung, eine Erkenntniß sey objektiv fest gegründet, wenn man sie nur demonstrirt, d. h. auf Anschauung zurückgeführt habe, ist das irreleitende Princip aller Spekulation. Dadurch wird eigentlich das falsche Zutrauen zum Beweise aufrecht erhalten, und dadurch die falsche Hoffnung erhalten, durch intellektuelle Anschauung etwas für die Begründung unsrer Erkenntniß zu gewinnen. Wem es hingegen deutlich geworden ist, daß alle Evidenz der Anschauung und alle Demonstration aus ihr eben auch nur so subjektiv begründet, wie die Deduktion, der muß das ganze Geschäft der Spekulation anders ansehen lernen. Dasjenige, was man gewöhnlich als die erste Grundlage aller Ueberzeugung ansieht, geht ihm ganz verloren, er muß einsehen, daß man die Sache auf eine

durchaus andere Weise anfangen müsse, um zum Ziele zu kommen.

Die Hauptsache ist also hier, einzusehen: durch alle Anschauung des Gegenstandes als gegenwärtig, und durch alle Demonstration aus der Anschauung wird niemals etwas in Rücksicht der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande gewonnen, sondern es ist nur von subjektiven Verhältnissen meines Erkennens und von subjektiver Begründung in der Geschichte meiner Vernunft die Rede. Auf die Evidenz dieser Behauptung haben wir schon in den frühern Untersuchungen Rücksicht genommen, wir haben hier nur wieder daran zu erinnern. Unsre Anschauung ist mathematische reine Anschauung oder Sinnesanschauung.

Alle mathematische Demonstration beruft sich zuletzt auf die gegebene Anschauung des Raumes und der Zeit. Entlehnt diese aber wohl ihre Gültigkeit von einer Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande? Keinesweges! Sie ist in unserm Geiste gegeben, wir können uns nicht von ihr losmachen, das giebt ihr ihre subjektive Evidenz und Gewißheit. Und die Sinnesanschauung? Hier haben wir uns schon bey der Theorie der Empfindung bemüht, zu zeigen, daß hier nur von einer subjektiven Geschichte unsers Erkennens die Rede ist. Nicht das zur Empfindung Afficirende schaue ich als Ursache der Affektion an, sondern den gegebenen Gegenstand schlechthin. Die grüne Farbe seines Laubes und die braune des Stammes ist es unmittelbar, womit die Erkenntniß des Baumes anfängt, von Afficiren durch Licht und Auge sprechen dann nur die Philosophen, dies geht die natürliche Erkenntnißweise wenig an. So finden sich zur Sinnesanschau-

ung die mathematischen Bestimmungen, und nach und nach alle Momente unsrer vollendeten Natur-Erkenntniß hinzu, nur nach einem subjektiven Verlauf der Geschichte meines Erkennens, ohne irgend einen Uebergang zum Objektiven.

Der Beweis ist das einzige objektive Begründungsmittel in unsrer Erkenntniß.

Durch Beweise begründen wir aber nur das Mittelbare in unsern Urtheilen, alle Begründung der Grundurtheile ist Demonstration oder Deduktion. Selbst für das Ideal einer vollendeten wissenschaftlichen Form unserer Erkenntniß ist also jede oberste Begründung nur eine subjektive, die sich bloß auf die innern Gesetze der Thätigkeit unsrer Vernunft im Erkennen bezieht. Es ist immer nur von dem die Rede, wie die menschliche Vernunft weiß und erkennt, und nicht unmittelbar von dem, wie die Dinge an sich sind. Dies ist das Charakteristische einer richtigen idealistischen Wendung der Spekulation, es ist dies eigentlich der Geist der Spekulation, welchen Kant als Kriticismus gegen den auf das Objektive gehenden Dogmatismus geltend machen wollte. So bestimmt aber Kant auch diesen subjektiven Standpunkt seiner Kritik in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft beschreibt, so hat er das Verhältniß desselben doch nicht ganz durchgesehen, sonst hätte er niemals transcendentale Beweise versuchen können, und am wenigsten (Kritik d. r. Vern. S. 124.) sagen dürfen: „Es sind nur zwey Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich

macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, u. s. w." Hier sieht man deutlich, daß er die Objektivität der Sinnesanschauung durch ein Kausalverhältniß des Afficirenden erklären will, und überhaupt auf dasjenige ausgeht, was wir objektive Begründung unsrer Erkenntnisse nennen. Wir müssen sein kritisches Verfahren noch von diesem Mangel befreyen, und eben dadurch erhalten wir nur die rein anthropologische Aufgabe einer Geschichte unsers Erkennens und einer Theorie unsrer Vernunft als letztes Bedürfniß aller Spekulation.

d) Theorie.

§. 72.

Also nur nach dieser subjektiven Ansicht haben wir die Principien der drey Systemformen zu begründen. Das logische Ganze unsrer Erkenntniß ist die Vereinigung dieser drey Formen, d. h. Theorie. Die ganze logische Aufgabe für unsre Erkenntniß ist: alles und jedes in ihr auf seine letzten Erklärungsgründe zurückzuführen, und es in der Theorie systematisch aus diesen abzuleiten.

Wir sind daher hier in Stand gesetzt, die höchsten Gesetze aller theoretischen Wissenschaft anzugeben. Es vereinigen sich die Systeme der historischen, mathematischen und philosophischen Erkenntniß zu dem Ganzen unsrer Wissenschaft, dieses ruht also auf den Principien dieser drey Systeme. Die Principien der historischen Erkenntniß waren die unmittelbaren Aussagen von Thatsachen selbst, wodurch wir um das individuelle Daseyn wissen, diese gründen sich nur auf Autopsie, d. h. auf empirische Demonstration jedes einzelnen Urtheils für sich.

Die Principien der Mathematik sind erste Grundsätze, die sich durch reine Demonstration begründen, und durch ihr Princip der Kombination in Folgen ins Unendliche entwickeln lassen. Endlich die philosophische Erkenntniß ruht auf ersten Grundsätzen, welche nur durch Deduktion geschützt werden können.

Diese drey Anfänge unsrer Erkenntniß stehen unabhängig neben einander, vereinigen sich aber zu einem Ganzen unter der Form eines Vernunftschlusses, indem (nach §. 63.) der einzelne Fall des historischen unter den apodiktischen allgemeinen Regeln des mathematischen und philosophischen steht. Diese Vereinigung ist die Theorie. Soll es hier aber zur wirklichen Erklärung des einen aus dem andern kommen, so thut erstlich die historische Erkenntniß für sich nichts dazu. Ihr konjunktives System vereinigt zwar alle Thatsachen als Theile in einem Ganzen der Naturbeschreibung oder Geschichte, aber das System giebt sich die Einheit des Ganzen nicht durch seine eignen Principien hinzu. Es giebt sich selbst nur die Mannichfaltigkeit der einzelnen Thatsachen, von denen jeder als besonderer Theil für sich besteht, ohne sich auf andere neben ihm zu beziehen. Jedes einzelne Daseyn ist individuell, und keins ist durch das andere.

Zweytens, auch durch die philosophischen Grundsätze allein käme es zu keiner Theorie, denn hier haben wir nur allgemeine Regeln der Einheit, welche sich aber selbst nie den Fall unter der Regel geben können. Alle Anwendung ist für das philosophische System etwas fremdes, welches sie erst vom historischen erwartet.

Wir kommen also überhaupt zu Theorie und zur Erklärung nur durch Mathematik. Alle Reihen von Grund und Folge werden durch Zeit und Raum, d. h.,

durch mathematische Verbindung in unsere Erkenntniß eingeführt, die mathematische Anschauung bringt die Regel zur historischen Thatsache, und den einzelnen Fall zur philosophischen Regel hinzu. Jedes mathematische Princip hat nämlich als oberster Grund den Keim zu Evolutionen in unendlich viele Folgen schon bey sich durch die Möglichkeit der Zusammensetzungen aus ihm vermittelst kombinatorischer Wiederhohlungen. Alle Erklärung in unserm Geiste ist kombinatorische Zusammensetzung, Derivation zusammengesetzter Komplexionen aus ihren einfachen Elementen.

Die Grundregel aller Theorie ist also: in unsrer Erkenntniß kann das historisch gegebene individuelle Daseyn niemals aus der philosophischen Einheit begriffen werden, sondern beyde kommen nur durch Mathematik in Verbindung durch ein hypothetisches System von Grund und Folge. Der Grund aller Erklärbarkeit ist die mathematische Zusammensetzung, welche mit jedem Princip schon gegeben ist, wir können aber auch nur da von Erklärungen sprechen, wo sich bloße Unterschiede der mathematischen Zusammensetzung aus dem Gleichartigen, bloße Größenunterschiede zeigen. Z. B. für das erstere das geometrische Axiom: zwischen zwey Punkten ist jederzeit eine gerade Linie, und nur eine gerade Linie möglich, würde zu nichts weiter führen, wenn uns nicht neben ihm zugleich die Möglichkeit von Punkten ins Unendliche durch den Raum vor Augen läge. Dadurch aber wird uns sogleich Wiederhohlung seiner Anwendung ins Unendliche, und Ableitung der Gesetze

geradliniger Dreyecke, Vierecke bis zu den zusammengesetztesten geradlinigen Konfigurationen aus diesem einfachen Grunde und wenigen anderen möglich. Oder es wird nach den dynamischen Verhältnissen bei der Bewegung gefragt, so mögen die Erscheinungen von Zug und Stoß so zusammengesetzt seyn als sie wollen, wir weisen als erstes Grundverhältniß das Verhältniß zweyer Punkte und der geraden Linie zwischen ihnen auf, und wissen nun gewiß, daß sich jedes andere Verhältniß als ein zusammengesetztes aus diesem müsse erklären lassen. Wir nehmen also Annäherung und Entfernung jener zwey Punkte als einfache Grundverhältnisse, geben dem gemäß jeder Masse eine ursprüngliche Kraft der Anziehung und Abstoßung, und wissen nun, daß daraus alle Kausalität der Bewegungen erklärlich seyn muß.

Zweytens, die beschränkende Regel aller Erklärung in unserer Erkenntniß ist also: nur Verschiedenheiten durch die Zusammensetzung des Gleichartigen, nur quantitative Verschiedenheiten der Mathematik lassen sich einer Erklärung unterwerfen. Jede Größenzusammensetzung können wir aus ihren einfachsten Elementen ableiten, aber verschiedene Qualitäten aus historischer und philosophischer Erkenntniß lassen sich nicht auf einander zurückführen. Daher der Kantische Satz: Es giebt nur so viel theoretische Naturwissenschaft, als es Anwendung der Mathematik auf Natur giebt. Alle physikalischen Erklärungen beschränken sich auf mathematische Kombinationen, aber keine Qualität unterwirft sich ihnen. Die physische Theorie des Lichtes und Schalles giebt mit größter Bestimmtheit alle mathematischen Verhältnisse der Phänomene wieder, sie dringt aber zur Farbe oder

zum Klange selbst niemals vor. Am allerwenigsten Bedeutung hat es, die äußere Theorie der Bewegung, und die innere des Denkens und Wollens in ein System von Erklärungen zusammenziehen zu wollen, äußere und innere Physik sind hier durch Verschiedenheit ihrer Qualitäten durchaus getrennt. Daß es aber doch eine innere Naturlehre als Theorie giebt, entspringt wieder nur aus der Mathematik in ihr. Kant bemerkt sehr richtig: Die reine Anwendung der Mathematik auf innere Natur verhält sich zu der bey der äußeren, wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie, aber doch ist es eben dieses wenige von Mathematik, was innerlich noch Theorie möglich macht. Jede innere Thätigkeit hat einen bestimmten Grad, nach dem sie stärker oder schwächer seyn kann, dies giebt den Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unserm Innern, und durch den allein werden alle Erklärungen in einer Theorie der Vernunft gemacht. Daher die stufenweise Wiederbeobachtung durch innern Sinn und Reflexion, und durch diese alle erklärlichen Abstufungen im Vorstellen, Erkennen, Begehren und Wollen.

Diese Abhängigkeit aller Erklärung von Mathematik, und die Unerklärlichkeit aller Qualitäten wäre schon lang bestimmter bemerkt, und ohne Widerspruch in Anwendung gebracht worden, wenn es uns möglich wäre, reine Thatsache für sich auch nur aufzufassen, ohne uns gleich mit Philosophischem und Mathematischem der Erkenntniß zu bemengen. Es liegt z. B. astronomische reine Thatsache darin, daß unsre Erde gerade in das Planetensystem dieser Sonne gehört, wo ihr zu bestimmter Zeit gerade in dieser Entfernung und Lage, gerade diese Planeten neben geordnet sind, aber wir können hier die

Thatsache nie für sich festhalten, denn jedes Einzelne steht gleich unter der mathematischen Bedingung der Zeit, so daß mit jeder Bestimmung desselben zugleich eine ganze Geschichte durch alle Zeit gefordert wird, jedes Einzelne steht gleich unter der mathematischen Bedingung des Raumes, so daß mit jeder Bestimmung desselben zugleich eine Wechselwirkung durch allen Raum gefordert wird. Hier verschwindet uns scheinbar das rein faktische Element der Erkenntniß, indem wir jede Thatsache aus einer frühern erklären, und nun übersehen, daß wir das eigentlich Historische doch immer eben so unverändert und unerklärt in die Vergangenheit zurückbewegen, wie wir es zuerst in der Gegenwart auffaßten. So faßte man endlich die falsche Idee, aus dem Chaos als dem historischen Zero durch bloße Mathematik und Philosophie die Geschichte der Welt erwachsen zu lassen.

In unsrer Erkenntniß ist kein Ganzes rein historisch durch die bloße Zusammensetzung der Theile, kein Theil rein philosophisch nur durch die Idee des Ganzen (nach der Regel: Totum parte prius esse necesse est,) möglich, sondern jedes Ganze besteht nur unter der mathematischen Form durch die Wechselwirkung der Theile, das heißt, durch gegenseitige Abhängigkeit des einen vom andern.

§. 73.

Gegen diese Beschränkungen aller Theorie und alles Erklärens steht nun eben so das allgemeine rationalistische Vorurtheil der Einheit, wie gegen die Beschränkung der Begründung unsrer Erkenntnisse das empirische Vorurtheil der Anschauung. Mehr oder weniger deutlich finden wir in Rücksicht der ganzen Aufgabe der Spekulation überall das Vorurtheil, welches sich aus-

spricht bey einigen: Entweder muß sich alles erklären lassen, oder es ist nichts erklärt, wo man es denn für Schwäche der menschlichen Vernunft hält, wenn wir irgend wo bey unerklärlichen Anfängen, z. B. bey Grundkräften der Materie stehen bleiben. Bey andern hingegen lautet es: die höchste Aufgabe der Wissenschaft ist: alles aus Einem höchsten Erklärungsgrund abzuleiten, oder wenn jemand gegen das Wort, Erklärungsgrund, etwas einzuwenden hätte, wenigstens: alles aus Einem höchsten Princip abzuleiten.

Die erste von diesen Formeln traut der Vernunft zu wenig, die andere zu viel zu. Der Wahlspruch des Naturalismus: es muß sich alles erklären lassen, ist nur als nichts besagender analytischer Satz richtig, nämlich: alles Erklärliche muß sich erklären lassen. Es liegt ihm der Absicht nach aber doch die durchaus richtige Behauptung zu Grunde: wir können alle theoretischen Aufgaben an unsre Vernunft befriedigend beantworten, und die entgegengesetzte Behauptung, wer nicht alles erklärt, hat nichts erklärt, ist im Allgemeinen, unbillig. Das Unerklärliche ist von dreyerley Art. Erstlich Unerklärliches, das keiner Erklärung bedarf, weil es selbst der Anfang der Erklärung ist. Dies wird meist falsch beurtheilt. Nur die Folge kann aus ihrem Grunde erklärt werden, was aber nur Grund und nicht Folge ist, für das kann gar nicht vom Erklären die Rede seyn. Für die Principien in der Wissenschaft darf also von keiner Erklärung die Rede seyn, weil sie sich selbst genug sind; es ist nicht Mangel in der Physik, daß wir die Grundkräfte der Materie nicht erklären können, sondern es ist ein Zeichen der Vollständigkeit in der Wissenschaft, daß

wir bis an selbstständige oberste Erklärungsgründe durch gedrungen sind.

Zweytens, Unerklärliches, dessen Erklärung uns wohl möglich wäre, nur nicht für den jetzigen Zustand der Wissenschaft, z. B. Erklärung der obersten physiologischen Gesetze des Organismus aus den allgemeinsten Gesetzen der Natur. Hier trifft der Vorwurf nicht die theoretische Vernunft überhaupt, sondern nur die mangelhafte Erfahrung des Einzelnen.

Drittens, Unerklärliches, bey welchem allerdings an Erklärung gedacht werden könnte, wo aber die Erklärung für unsre Vernunft durchaus unmöglich ist. Z. B. Erklärung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt, oder der intelligibeln Weltordnung zur Sinnenwelt. Aber auch hier kann dem theoretischen Interesse der Vernunft darin genug geschehen, daß man wenigstens zu fragen aufhört, indem man einsieht: wie und warum uns hier alle positiven Antworten unmöglich werden.

Ferner die zweyte Formel: alles aus einem höchsten Princip abzuleiten, ist die Grundforderung aller rationalistischen Philosophie, welche bey dem Unvorbereiteten dadurch leicht Beyfall findet, daß die Vernunft wirklich zu jeder Erkenntniß Einheit hinzufordert. In der That aber ist sie die fehlerhafte theoretische Aufgabe aus der Verwechselung des kategorischen Systems philosophischer Wissenschaften mit dem System überhaupt, in welcher man dem philosophischen Gesetz gegen die Natur unsers Geistes zumuthet, sich den Fall seiner Anwendung selbst zu geben. Folgende Exposition wird die Beurtheilung dieser Streitsache leichter machen.

Wir haben schon früher (§. 63.) gezeigt, daß objektive Gültigkeit oder Nothwendigkeit der Erkenntniß

für uns von subjektiver Allgemeingültigkeit, oder Apodikticität noch unterschieden werden müsse. Jede Wahrheit fordert Nothwendigkeit der objektiven Gültigkeit, aber in rein historischen Erkenntnissen wird diese nicht als subjektive Allgemeingültigkeit gegeben, sondern es bleibt für jede Vernunft zufällig, ob sie die einzelne historische Erkenntniß habe oder nicht, wenn sie aber da ist, so erhält sie ihre Nothwendigkeit durch die ursprüngliche Unterordnung unter die apodiktischen Formen.

Der historischen Erkenntniß wird also vor der Reflexion allerdings ihre Nothwendigkeit durch ein Verhältniß zum philosophisch oder mathematisch Apodiktischen bestimmt, aber darum wird sie doch nicht selbst apodiktisch, sondern die historischen Erkenntnisse werden nur unter der apodiktischen Form als Theile in einem Ganzen einander neben geordnet. Das apodiktische in unsrer Erkenntniß ist für sich nur leere allgemeine Form, und das Mannichfaltige des Inhaltes wird erst durch die einzelne historische Erkenntniß hinzu gegeben. Aecht historische Erkenntniß ruht eben so wohl auf den eignen unabhängigen Anfängen ihres konjunktiven Systems als apodiktische Erkenntniß auf den ihrigen. Das Besondere steht zwar immer unter der Bedingung des Allgemeinen, kann aber nie vollständig aus dem Allgemeinen erkannt werden.

Hier wird oft die Nothwendigkeit der historischen Erkenntniß mit Apodikticität verwechselt, einmal weil sie eine Folge der letztern ist, und dann auch dadurch, daß man Wahrscheinlichkeit und historische Gewißheit in der Wissenschaft verwechselt. Wahrscheinlichkeit aber gehört in keins unserer drey Systeme, sie hat mit der Idee einer vollständigen systematischen Form nichts zu thun, denn

sie gehört nur dem Versuch, sich von dem einzelnen historisch Gegebenen nach bloßen Erkenntnißgründen (rationibus cognoscendi) zu den obersten Erklärungsgründen einer apodiktischen Erkenntniß durch zu finden, das System setzt die Vollendung dieser Arbeit schon voraus, und ordnet nur den letztern unter.

Die untergeordnete Gewißheit des Wahrscheinlichen gehört also nicht eigentlich der historischen Erkenntniß, sondern gerade einer unvollständigen apodiktischen. Wissenschaften, welche ihr Wissen von der Erfahrung entlehnen, und doch auf allgemeine Gesetze Ansprüche machen, wie Chemie, Experimentalphysik oder empirische Psychologie sind allerdings nicht Wissenschaften in voller Bedeutung des Wortes, weil sie sich mit Wahrscheinlichkeiten aus unvollständigen Induktionen, mit untergeordneten Graden der Gewißheit begnügen müssen. Aber ächt historische Wissenschaften, welche nur Thatsachen aufstellen, wie Geschichte und Naturbeschreibung, haben eben so volle Gewißheit in ihrem Gebiete als Philosophie und Mathematik. Das Wissen in ihnen ist, wenn es erlangt wird, von jenen nicht nach Graden der Wahrscheinlichkeit, sondern nach einem subjektiven Verhältnisse zum Verstande verschieden.

Historische Gewißheit der einzelnen Thatsachen hat also dieselbe Selbstständigkeit wie irgend eine andere apodiktische, und die Aufgabe, sie noch durch Philosophie zu begründen, widerspricht ganz der Organisation unsers Geistes.

(Der Fehler dieser falschen Anmaßung zeigt sich in Sätzen wie der: der Theil kann nur durch das Ganze seyn; dem individuellen kommt für sich kein Seyn und Wesen zu, welche im klaren Widerspruch mit dem Grund-

gesetz unsrer historischen Erkenntniß sind, indem für uns gerade jedes Ganze nur durch seine Theile besteht. Sätze der Art werden aber doch z. B. neuerdings bey Fichte und Schelling ganz unbefangen gebraucht, weil ihre philosophische Sprache beständig Vergleichungsformeln allgemeiner Begriffe mit Urtheilen verwechselt, somit die Form des Subjektes im Urtheil (§. 45.) verliert, und mit dieser eben die wahre Bestimmung des Individuellen durch das Allgemeine.)

Ferner die der Deduktion bedürftigen Principien der Philosophie bestimmen vorzüglich die Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit in unsern Vorstellungen, wie wir bald näher sehen werden. Die Forderung dieser Deduktion ist daher mit einer Ableitung alles unsers Wissens aus einem obersten logischen Anfang verwechselt worden. Seitdem Reinhold etwas Eignes in der Philosophie zu haben anfing, sprach sich das alte Vorurtheil der Einheit bestimmter so aus: es sey die Hauptaufgabe aller Philosophie, alles unser Wissen auf ein oberstes Princip zurückzuführen, und den ganzen Inhalt unsers Wissens aus diesem obersten einen Punkte wieder zu entwickeln. Wie im chinesischen Feuerwerk aus einem einfarbig leuchtenden Sterne sich vielfarbig Fruchtkörbe und Blumensträuße entwickeln, und grüne Ranken von Korb zu Korb laufen, so sollte auch hier aus der Einheit eines unmittelbar Gewissen die ganze Fülle des Lebens in unsrer Erfahrung sich entfalten. Wir sehen aber leicht, daß dies Ganze eine widersinnige Forderung war. Je höher ein Princip steht, desto allgemeiner ist es, je allgemeiner es aber ist, desto leerer und inhaltsloser. Das höchste Princip wird fast gar keinen Inhalt mehr haben, aus ihm läßt sich nichts entwickeln, es ist gerade das

Einfache aller Entwickelung unfähige; man kann ihm nur das anders wo her gegebene Material unterordnen. Jedes Princip ist Edukt einer Abstraktion, und je höher wir mit unsrer Abstraktion steigen, desto mehr verlieren wir an Inhalt, desto leerere Formen behalten wir übrig. Wer also alle Weisheit aus einem obersten Princip entfalten will, der hegt die Schaale eines ausgeblasenen Eyes im Brütofen seiner Spekulation, und wenn sich ja ein Leben darin zu regen schiene, so könnte es nichts seyn, als das in Flammen gerathene Stroh seiner Phantasie, mit dem er die liebe Schaale sorgsam wärmen wollte.

Nur aus Verwechselung und Unkunde der logischen Formen konnte sich die Idee bilden, aus einem obersten Princip eine Wissenschaft zu entwickeln, wir erhalten den Inhalt und das Mannichfaltige nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Princips, sondern neben dieser durch die Erfahrung, wir können den Inhalt nicht aus dem Princip ableiten, sondern sie nur unter ihm zusammenstellen und ordnen. Wir können mit allem Systematisiren nicht höher kommen, als zur Nebenordnung aller philosophischen und mathematischen Principien, und aller unendlichen einzelnen historischen Daten.

Was bestimmt nun die Einheit einer Wissenschaft? Allerdings ihr Princip! Aber Princip ist ein so vieldeutiges Wort, daß wir zur Entscheidung alles Streites über unsre Frage am besten thun werden, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes mit ihren Ansprüchen neben einander aufzuzählen.

1) Princip heißt mehr als Grundsatz, schon jedes Allgemeinste in einer Wissenschaft, der bloße Begriff des Gegenstandes einer Wissenschaft. Der Begriff des Wap-

pens ist das Princip der Heraldik, der Begriff der Natur das Princip der Physik. Der Werth und Inhalt einer Wissenschaft liegt nur in ihren unmittelbar gewissen Sätzen, oder in der Anschauung, die ihr zu Grunde liegt, je weniger Grundsätze sie hat, desto ärmer wird sie seyn, mit einem Grundsatze allein kann sie gar nichts anfangen, denn aus diesem ist gar kein Beweis möglich, weil wir zu jedem Schlusse wenigstens zwey Prämissen brauchen. Ein oberster Grundsatz kann also nie hinlangen, um aus ihm eine Wissenschaft zu entwickeln.

2) Nach der strengsten logischen Bedeutung sind die Principien einer Wissenschaft die Anfänge des Systems, die obersten Erklärungsgründe ihrer Theorie, die allgemeinsten Grundsätze und Begriffe, von denen sie ausgeht, z. B. für die Physik die obersten philosophischen und mathematischen Grundsätze und Grundbegriffe der Naturphilosophie.

3) Bey den meisten Wissenschaften können wir aber nicht füglich mit diesem Allgemeinsten anfangen, indem es gerade das Schwerste und Unbekannteste ist. In solchen Wissenschaften können denn auch die Anfänge der Evidenz Principien genannt werden; so sind Versuche und Beobachtungen die Principien der Physik.

4) Das methodische Princip einer Wissenschaft ist die Regel für den Verstand, nach der er zur Wissenschaft gelangt, z. B. für Physik die Regel der Naturbeobachtung.

5) In allen diesen logischen Bedeutungen ist nun das Princip immer nur dasjenige, womit die Wissenschaft anfängt, nicht das, woraus sie entspringt, es ist der Anfang, aber nicht der Quell der Wahrheit, und für sich ein sehr leeres logisches Ding. Jede falsche An-

forderung macht sich hier durch Verwechselung aller dieser Bedeutungen mit zwey andern, welche freylich die bedeutendere Aufgabe stellen, aber nicht die Regel geben, sie zu lösen.

Das konstitutive Princip einer Wissenschaft ist die unmittelbare Erkenntniß, deren wir uns durch die Wissenschaft wieder bewußt werden wollen. Dieses ist z. B. für Philosophie die erste unmittelbare Erkenntniß in der Vernunft, deren wir uns eben nur mittelbar in ihrem System wieder bewußt werden. Dieses Princip ist bey der reinen Mathematik am leichtesten zu zeigen. Das logische Princip der Geometrie liegt in ihren Axiomen, Postulaten und Definitionen, das konstitutive aber in der Anschauung des unendlichen Raumes, deren Gesetze wir uns hier nur wieder aussprechen wollen. Nach dieser Bedeutung sollen wir nun allerdings die Wissenschaft aus ihrem Princip entwickeln, aber dieses Princip ist nicht der e i n e Keim, aus dem sich das System als vollendete Pflanze mit Zweigen, Blättern und Blumen entfaltet, sondern nur die Originalzeichnung, von der wir eine Kopie nehmen sollen, wenn wir etwa anders wo schon zeichnen gelernt haben.

6) Suchen wir endlich das Princip, welches der Erzeuger des Wissens selbst seyn soll, so werden wir auch dies leicht nennen können. Es ist die Vernunft als Erkenntnißvermögen, denn die Erkenntniß ist nur ihre Thätigkeit. Die Wissenschaft auf ihr letztes und oberstes Princip zurückführen heißt also im Grunde nichts weiter, als sie aus dem Wesen der Vernunft ableiten und anthropologisch erklären, wie sie gerade die ist, die sie ist.

Das ist es denn auch, was man seit jeher mit aller Spekulation wollte, man hat aber, indem man das Auge immer nur auf das Objekt richtete, durch eine allgemeine Amphibolie der Begriffe diesen subjektiven Quell aller Erkenntniß mit dem Quell aller Realität verwechselt, und ist so auf die Forderung eines Princips als eines obersten Erklärungsgrundes gekommen, in dem alles Seyn der Dinge liegen soll, welches selbst das Eine und ewig ruhende wäre, alle Bewegung und alles Werden aber in sich faßte und beschlösse. Eine solche Idee entsteht nur nach der Analogie eines optischen Betruges, indem die subjektive Vereinigung aller meiner Erkenntniß in der Einheit meiner Vernunft mit der objektiven Vereinigung aller Realität in einem Weltganzen, d. h., analytische und synthetische Einheit in unsrer Erkenntniß auf eine unstatthafte Weise verwechselt werden.

Für unsre Unternehmung der Kritik der Vernunft bietet diese Untersuchung der theoretischen Formen unsrer Erkenntniß folgende höchst wichtige Ergebnisse an.

1) Die von Reinhold gestellte und von Fichte anerkannte Aufgabe für die Philosophie, daß sie alles menschliche Erkennen einem höchsten Grundsatz unterordnen solle, ist gegen die Regeln der gesunden Logik entworfen. Die Beweisführung kann nie weiter rückwärts gehen als zur unmittelbaren Auffassung der unerweislichen Wahrheiten in den Grundsätzen der kategorischen und hypothetischen Systeme, und alle konjunktiven Systeme haben in den unmittelbaren Behauptungen der Thatsachen Wahrheiten geltend zu machen, welche gar keinem progressiven Beweis unterworfen werden können.

2) Zwischen diesen mannichfaltigen unmittelbaren Urtheilen stehen nun die philosophischen synthetischen,

das heißt die metaphysischen, so, daß für sie alles erstlich auf die Bestimmung ihres konstitutiven Princips, das heißt auf die Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seinem Gehalt nach ankommt, um die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nachzuweisen, welche in diesen Urtheilen ausgesprochen wird; und zweytens auf die Geltendmachung ihres anthropologischen Princips, um zu zeigen, wie diese unmittelbare Erkenntniß der menschlichen Vernunft ihrer Natur nach zukommen müsse.

3) Kant nennt in der Kritik der reinen Vernunft das Schlußvermögen (die logische Vernunft) Vermögen der Principien und versteht dort unter Princip in enger Bedeutung, nach dem logisch systematischen Sprachgebrauch, die höchsten allgemeinen Grundsätze als höchste Voraussetzungen, die aus keinem andern bewiesen werden können und zwar unter der Bedingung, daß wir uns ihrer nur denkend bewußt werden, daß sie also reine philosophische Erkenntnisse enthielten.

Dafür können wir hier nun feststellen: das Reflexionsvermögen für sich besitzt solche Principien nur in den Grundsätzen der Logik als Principien der analytischen Urtheile. Ob und welche Principien dieser Art es in synthetischen Urtheilen als Aussprüche unmittelbarer Erkenntnisse der Vernunft gebe, können wir vor näherer Untersuchung des Gehaltes im logischen Gedankenlaufe nicht entscheiden.

Indessen ist hier so viel klar, daß ohne mathematische Beyhülfe kein Princip statt finden könne, aus welchem eine wissenschaftliche systematische Entwickelung von Wahrheiten möglich wäre, denn so eben fanden wir,

daß ohne Mathematik keine Theorie möglich sey. Soll-
ten sich also, der Kantischen Voraussetzung gemäß, sol-
che reine Principien finden, deren wir uns nur denkend
bewußt werden, so gehören diese einer Erkenntnißweise,
die sich nicht wissenschaftlich, nicht unter systematischen
Formen entwickeln läßt. Wir werden sie als Glaube
kennen lernen.

Fünfter Abschnitt.

Die Ausbildung der Reflexion.

a) Organisation des Reflexions-Vermögens.

§. 74.

Die gemeine Unterscheidung des untern und obern Erkenntnißvermögens sondert nur dasjenige, was wir durch innern Sinn unmittelbar in uns finden, von dem, was wir erst durch Reflexion in uns wahrnehmen. Die ursprüngliche Selbstthätigkeit der Vernunft im Erkennen ist das Räthsel der gewöhnlichen Psychologie, wovon denn doch nie eigentlich die Rede wird, weil man immer nur die Willkührlichkeit der Reflexion mit ihr verwechselt. Wir haben an die Stelle dieser Unterscheidung (§. 12.) die dreyfache Eintheilung gesetzt: alle Vorstellungen sind entweder unwillkührliche Anschauungen durch Affektion und Empfindung, oder willkührlich; die willkührlichen aber sind wieder entweder Dichtung der Einbildungskraft, deren Gesetze in der Idee der Schönheit liegen, oder Denken des Verstandes, dessen Gesetz in der Idee der Wahrheit liegt.

Das Vorstellungsvermögen bestünde also überhaupt aus sinnlichem Anschauungsvermögen, Einbildungskraft und Verstand, wobey die letzten Worte hier in einer sehr zusammengesetzten Bedeutung, aber einer der gebräuchlichsten im gemeinen Leben, genommen werden. Die

Theorie wird hier bestimmter Dichtungsvermögen der anschaulichen Darstellung, und Denkvermögen des Raisonnements sagen.

Fragen wir nun, da diese Vermögen so sehr zusammengesetzt sind, für eine Theorie der Erkenntnißvermögen nach den einfachsten Elementen derselben, so ist die erste wichtige Bemerkung folgende. Unter dem Denkvermögen verstehen wir einmal das Reflexionsvermögen, das Vermögen der künstlichen Selbstbeobachtung, das Vermögen der Vorstellung des Besondern durch das Allgemeine, nach Kant das Vermögen des logischen Denkens, dann aber auch die Selbstthätigkeit der Vernunft, das Vermögen der Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit, nach Kant das Vermögen des transcendentalen Denkens. Beyde bestehen weiter aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Wenn hier aber die Rede davon ist, wie ein Verstand oder eine Erkenntnißkraft sich von der andern unterscheidet, edler oder unedler, dummer oder gescheuter ist, so liegen alle diese Unterschiede nur im Reflexionsvermögen, denn die Selbstthätigkeit der Vernunft ist eine Grundform, für die es keine Grade giebt, welche in jeder Erkenntnißkraft die nämliche seyn muß. Es trifft also die Ausbildung des Denkvermögens auch nur Bildung der Reflexion, und für die Organisation des obern Erkenntnißvermögens fragen wir hier nur entweder nach dichterischer Darstellung oder nach Reflexion. Wir wollen auch unter Denkvermögen immer nur den Verstand als Reflexionsvermögen, das Vermögen des logischen Denkens benennen.

Dichterische Darstellung und Denken sind das Resultat aus der Zusammensetzung aller Elemente des Erkennens, die wir bisher untersucht haben. Die erfor-

derlichen Elemente des Erkennens waren aber 1) lebhafte Auffassung der Anschauung für den Sinn überhaupt, 2) festes Aufbehalten im Gedächtniß, 3) Schärfe des innern Sinnes, 4) Lebendigkeit und Energie des innern Spiels der Vorstellungen für Association, Abstraktion und Kombination, 5) Gewalt des Willens über die Vorstellungen überhaupt. Soll hierin eins als das höhere Vermögen über die niedern erhoben werden, so ist dies das letzte, die Gewalt des Willens in unserm Innern, und damit rechtfertigt sich unsre erste Eintheilung des Gedankenlaufes in den gedächtnißmäßigen und logischen, wiewohl wir von letzterm nur das Denken und nicht das Dichten näher untersuchen, weil das Dichten keine neuen Elemente zur Theorie der Vernunft enthält. Die Gewalt des Willens über die Vorstellungen ist es, welche die gradweisen Unterschiede des thierischen Vorstellens und der menschlichen Vernunft bestimmt, sie ist es, welche den gedankenlosesten Peschares oder Karaiben vom gebildetsten, geistreichsten Europäer, den stupidesten Verstand von der Genialität unmittelbar unterscheidet. Ihr kommen die andern Vorzüge dann nur mittelbar zu Hülfe.

Die ehedem gewöhnliche Angabe der Psychologen, daß zum Dichten Stärke der unteren, zum Denken Stärke der oberen Vorstellungskraft gehöre, ist also ganz falsch. Beyde nehmen hier die höchste Kraft die des Willens in Anspruch, sobald nur im Entferntesten von Kunst und Zweckmäßigkeit im Denken oder Dichten die Rede ist; sie wenden diese nämliche höchste Gewalt nur nach verschiedenen Seiten hin an. Worin sollen aber wir nun den für philosophische Kritik des Geschmacks wichtigsten Unterschied zwischen anschaulicher Darstellung durch Dich-

tung und reflektirter Darstellung im Raisonnement theoretisch gegründet finden? Diesen Unterschied, der so entschieden alle Geistesprodukte in zwey Klassen aus einander wirft, deren Hervorbringung und Wirkung ganz entgegengesetzten Regeln folgt. Ich sage: dieser Unterschied liegt im bildlichen und schematischen Gebrauch der abstrahirenden Einbildungskraft.

Wir fanden, (§. 59.) daß alles Denken und Dichten von der Möglichkeit problematischer Vorstellungen abhänge, letztere aber nur durch Abstraktion in unserm Geiste entspringen. Diese Abstraktion hatte einen unmittelbaren und einen mittelbaren Gebrauch. Der unmittelbare Gebrauch aber hatte zwey Abstufungen, die des Bildes und die des Schemas. Das Bild ist Anschauung der Einbildungskraft ohne Gegenwart des Gegenstandes, das Schema hingegen war es (nach §. 44. u. §. 60.), wodurch allein Begriffe gedacht werden können. Bilder kombiniren wir zu anschaulichen Darstellungen, an deren Form die Schönheit Ansprüche macht; Schemate kombiniren wir hingegen zu Urtheilen, deren Gesetz die Wahrheit ist.

§. 75.

Gewöhnlich theilt man das Reflexionsvermögen in logischen Verstand als das Vermögen der Begriffe, logische Urtheilskraft als das Vermögen der Urtheile, und logische Vernunft als das Vermögen der Schlüsse, allgemeiner heißt dieselbe Eintheilung, der Verstand denkt das Allgemeine, die Urtheilskraft ordnet das Besondere dem Allgemeinen unter, die Vernunft bestimmt das Besondere durch das Allgemeine, sie erkennt aus Principien. So leer logisch diese Eintheilung scheint, so cha-

rakterisirt sie sich doch sehr im Leben; der Verstand macht gelehrt, die Urtheilskraft gescheut, die Vernunft gebildet.

Schwäche dieses logischen Verstandes ist Unwissenheit, ein Fehler, der sich heben läßt, denn der Verstand als das Vermögen der Regeln ist gerade dasjenige, welches lernt, Regeln wollen gelernt seyn, wo man sie finden soll, hingegen Urtheilskraft, welche den Fall unter der Regel bestimmt, kann nicht belehrt sondern nur geübt werden, ihre Stärke ist Erfahrenheit. Ihre natürliche Schwäche ist nicht Unwissenheit, sondern Dummheit, die durch Bildung nicht gehoben werden kann, natürliche Stärke der Urtheilskraft ist vielmehr gegebenes Talent. Geübte Stärke der Urtheilskraft macht gescheut, Ungeübtheit bornirt, oder dasjenige, was man beschränkten Verstand nennt.

Der Vernunft im Reflexionsvermögen hingegen geben wir die Bildung des Geistes. Es ist zur Bildung nicht genug, gelehrt und gescheut zu seyn, wir fordern in ihr noch Beziehung aller Kräfte auf die höchsten Zwecke des Lebens. Das wahre Eigenthum der Vernunft ist hier nur das höhere eigennutzlose Interesse für die freye Schönheit des Lebens, welches wir durch das Wort Idee charakterisiren. So findet für sie auch Ausbildung statt, sie ist nicht viel ohne Bildung, und dasjenige, was wir in eminenterem Sinne Bildung nennen, ist eben diese Bildung der Vernunft. Ihre Stärke und Schwäche unterscheidet sich durch edle und gemeine Denkungsart. Es kann auffallend scheinen, wie wir so wichtige Momente dem Reflexionsvermögen beylegen, aber wir leben ja unser Leben nur dadurch selbst, daß wir es durch Reflexion auffassen und wiederhohlen.

Warum dann grade der Vernunft in der Reflexion diese Bildung gehört, wird so deutlich werden. Vernunft ist das Vermögen der Principien, dieses zeigt sich im gewöhnlichen Mechanismus des Denkens gar nicht in eigenthümlicher Thätigkeit, denn wenn hier durch Verstand und Urtheilskraft die Prämissen gegeben sind, so macht sich der Schluß schon von selbst. Das eigne Postulat der Vernunft ist nur das Princip selbst, welches sich zunächst in Wissenschaftlichkeit äußert, die eigenste Sphäre seiner Anwendung aber durch die Ideen findet, diese mögen nun Wahrheit, Schönheit oder Güte seyn. In aller Erfahrung finden wir Regel und Allgemeines nur durch das Besondere, das eigenthümlichste Gebiet der Erkenntniß aus dem Allgemeinen ist das, wo wir über alle Erfahrung hinaus die Regel und das Princip für sich festhalten, wo uns die Regel das erste wird, und dies ist am klarsten bey der Anwendung praktischer Ideen, bey den Anforderungen des Sollens der Fall.

§. 76.

Wir müssen hier unsere Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Urtheilskraft richten, denn diese ist für die Erkenntniß das eigentlich Thätige und Belebende, indem sie das Besondere zum Allgemeinen hinzubringt. Der Verstand besitzt nur die Regeln, welche sie ihm geliefert hat, und die Vernunft giebt nothwendig den Schlußsatz, sobald sie den Untersatz gestellt hat. Sie bringt das Material der Sinnlichkeit erst zur Einheit des Verstandes hinzu, und bestimmt beydes wechselseitig gegen einander. In den Thätigkeiten der Urtheilskraft stehen sich einander gegen über Subsumtion und Reflexion; Fühlen und Schließen; Scharfsinn und Witz.

Die Thätigkeiten der Reflexion gehen von der Urtheilskraft aus, welche das Besondere unter dem Allgemeinen erkennt. Hier ist nun das Allgemeine entweder schon gegeben durch den Verstand, oder es wird erst gesucht für den Verstand. Wenn die Regel gegeben ist, so braucht die Urtheilskraft ihr im Schlusse nur unterzuordnen, sie ist nur subsumirendes Vermögen, wird hingegen die Regel erst gesucht, so wird sie zum reflektirenden Vermögen, durch welches wir eigentlich Deutlichkeit und Wissenschaft erst in unsrer Erkenntniß erzeugen. Dieser Unterschied wird sehr wichtig, die Subsumtion ist dasjenige, was als todter Verstand oft in so üblem Rufe steht, denn sie ist dem Verstande gänzlich unterworfen ohne eignes Leben, sie ist das todte Werkzeug des Dogmatismus, welcher immer erst gegebenes Princip fordert, worunter er seine Unterordnungen machen kann. Der reflektirenden Urtheilskraft hingegen thut man bald die Ehre an, sie mit der Vernunft, bald mit der Anschauung zu verwechseln, sie ist das Vermögen der freyen Untersuchung, welches eigentlich Wissenschaft in unsre Erkenntniß bringt.

Zweytens, auch im Schließen ist die Urtheilskraft das eigentlich thätige Vermögen, denn das Entscheidende ist hier die Unterordnung des Untersatzes unter die Regel, welche ihr gehört, doch zeigt sie darin ihre Thätigkeit immer nur mittelbar mit Hülfe des Verstandes. Neben dem Schluß kommt ihr aber auch eine unmittelbare Thätigkeit zu, welche wir Gefühl nennen. Der Fehler, der gemeinhin Pedanterey heißt, ist nichts, als sich da mit den Förmlichkeiten des Schließens zu bemühen, wo das Gefühl schon entschieden hat.

Endlich Scharfsinn ist das feine Unterscheidungs-,

Witz das feine Vergleichungsvermögen. Jean Paul hätte diese oder ähnliche Erklärungen nicht wegen ihrer Unrichtigkeit, sondern nur wegen ihrer Leerheit tadeln sollen, die sie freylich mit allen bloß logischen Definitionen theilen. Das Element des Scharfsinns ist Ernst, das des Witzes Scherz, Scharfsinn fordert mehr Stärke der Urtheilskraft, Witz nur leichte Erregbarkeit derselben. Selbst in der Unterhaltung hält Scharfsinn länger die Probe, hier gehört ihm das *Feine*, wie dem Witz das *Witzige*. Woher nun diese Verschiedenheit? Vergleichung ist ein bloßes *Spiel der Association*, feine Unterscheidung hingegen ein *Geschäft des Willens* im Vorstellen.

In der Wissenschaft giebt der Witz die bloße Kombination, welche ohne die Strenge des Scharfsinnes wenig Werth hat. Die bedeutenden Kombinationen sind gewöhnlich, wenn der Stoff bekannt ist, z. B. in den Naturwissenschaften, so leicht zu machen, daß man ihnen wenig Werth giebt; das glänzend Witzige ist hingegen meist nur zum Blenden hingestellt, und hält sich nicht, indem es wohl leicht ist, oberflächliche Aehnlichkeiten ohne Princip auf einen Augenblick scheinen zu machen, aber zu viel Mühe und mehr Aufwand von Scharfsinn fordert, als dem witzigen gelegen ist, und zur bloßen Unterhaltung taugen kann, um tiefer gehende Aehnlichkeiten zu entdecken und zu verfolgen. Die Anwendung dieser Bemerkung macht sich jetzt stark und leicht, in Rücksicht der Behandlung der Naturphilosophie.

§. 77.

Wollen wir die hier angegebene Gliederung des sogenannten obern oder willkührlichen Vorstellungsvermö-

gens an einem Beyspiel aus der Erfahrung erproben, so wird sich dies am besten an den verschiedenen vorkommenden Formen der Genialität oder der originellen ausgezeichneten Kraft durchführen lassen. Hier unterscheiden wir das ästhetische Genie großer Dichter vom logischen Genie großer Denker. Die Denker aber theilen wir in theoretische Genies als wissenschaftliche Denker, welche wieder entweder Philosophen oder Mathematiker sind, und in praktische Genies des Lebens, der Anwendung, welche technische Künstler oder große Geschäftsmänner, politische Genies sind. Der Unterschied des Denkens und Dichtens war auch der erste in unsrer Theorie; Urtheilskraft aber als die Thätigkeit des Reflexionsvermögens ist die willkührlich geleitete schematisirende Einbildungskraft. Der erste Unterschied ihres Gebrauches ist Bildung allgemeiner Begriffe und Regeln, und Anwendung der Regel auf den einzelnen Fall, so verhalten sich Philosophen und Politiker, Mathematiker und Techniker. Ferner die ersten Elemente der schematisirenden Einbildungskraft selbst waren Association oder Abstraktion der reproduktiven und Kombination der produktiven Einbildungskraft; dieser Unterschied wiederhohlt sich hier zweymal im Verhältniß des Philosophen und Mathematikers, und dann im Verhältniß des Politikers und Technikers.

(Gegen diese Behauptung der Einseitigkeit und Einkräftigkeit des Genies behauptet z. B. Jean Paul Vielkräftigkeit jedes Genialen. Das wahre darin ist zunächst nur, daß freylich, um irgend Genie zu seyn, (wenn man eine so instinktartige Einseitigkeit wie Mozarts musikalisches Genie abrechnet), überhaupt Stärke aller Geisteskräfte erfordert wird, das wirkliche Hervortreten der Ge-

nialität fordert aber immer aus der Stärke des Ganzen eine bestimmt vorherrschende einzelne Kraft. Die Kantische Theorie: eben wie die bloße Regelmäßigkeit aller Gesichtszüge jeden Ausdruck von Charakter verlöscht, so fordert auch das Hervortreten irgend einer Genialität einseitige Richtung der Kraft, indem die gleichmäßige Stärke aller Kräfte sich in Apathie neutralisirt, ist in den Grundgesetzen der Anregung unsrer Geistesthätigkeit gegründet. Es ist ein ganz anderes Ding, wenn ein Dichter oder Geschichtschreiber nach tagelanger Ueberlegung einzelne Situationen aus dem Leben eines Staatsmannes lebendig darstellt, als wenn dieser im raschen Flug der Geschichte dieses ganze Leben selbst lebt. Wenn Jean Paul die Genialität des Dichters und Philosophen nicht trennen will, so ist dies gegen Kant nur Wortstreit. Plato wurde zum Philosophen, weil er zum Dichter nicht taugte. Der Mißverstand derjenigen, die mit Jean Paul sprechen, besteht darin, daß sie unter dem Genie nicht die originelle Selbstthätigkeit der Geisteskraft verstehen, sondern die ideale Richtung dieser Kraft. Dann ist es wohl wahr, es giebt manche Art der Genialität, aber nur eine Idee. Es mag eine philosophische Untersuchung durch das Interesse der Wahrheit oder der Güte eingeleitet werden, oder eine Dichtung dem Gesetze idealer Schönheit huldigen; so liegt alle diesem nur die Einheit der höchsten Idee zu Grunde, die sich philosophisch oder dichterisch nur unter verschiedenen Formen ausspricht.)

b) Spekulation und Induktion.

§. 78.

Die wirkliche Ausbildung der Reflexion, welche vollständige logische Deutlichkeit zu unsern Erkenntnissen

bringen soll, stellt den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch dem gemeinen Verstandesgebrauche gegen über. In der vorigen Abhandlung haben wir in der formalen Vollkommenheit der Erkenntniß das logische Ideal aufgewiesen, nach welchem wir mit diesem Geschäft hin wollen. Unsre ganze Erkenntniß soll in den Systemen philosophischer, mathematischer und historischer Wissenschaft unter und neben geordnet werden. Dies ist aber nur eine Idee, der wir uns allmählich annähern können. Wie geben wir unsrer Erkenntniß wirklich diese Formen? Aus dem bisherigen bestimmt sich die Antwort: Alles unser Erkennen fängt der Zeit nach mit einzelner sinnlicher Wahrnehmung an, was wir mehr in uns finden sollen, dessen wird sich die Reflexion nur mit Hülfe der Abstraktion allgemeiner apodiktischer Formen (§. 63.) bewußt. Wir suchen also hier immer Allgemeines zu dem gegebenen Besondern hinzu, welches, wie wir so eben fanden, das Geschäft der reflektirenden Urtheilskraft ist. Dabey beobachtet diese Urtheilskraft zweyerley Verfahrungsarten, die eine ist Spekulation, die andere Induktion. Das Allgemeine ist nämlich entweder in der unmittelbaren Erkenntniß schon wirklich als zu Grunde liegend gegeben, es kommt nur darauf an, es aus dieser für die Reflexion aufzuweisen, dies ist der Fall der Spekulation; Oder es sind nur einzelne Fälle historischer Erkenntniß gegeben, man sucht erst das Allgemeine hinzu, dies ist der Fall der Induktion.

Durch Spekulation finden wir die allgemeinen Gesetze der reinen Philosophie und reinen Mathematik in unserm Geiste; durch Induktion suchen wir aus gegebe-

nen einzelnen Wahrnehmungen erst das allgemeine Gesetz zu errathen, dem sie unter zu ordnen sind.

Das logische Ideal der Vollkommenheit unsrer Erkenntniß, wo zuletzt in der Theorie alles seinen obersten Erklärungsgründen untergeordnet ist, alle historische Thatsache unter dem apodiktischen Gesetz der Mathematik und Philosophie steht, fordert einen Fortschritt durchgängig vom Allgemeinen zum Besondern, den progressiven Fortschritt des Systems, oder der Erkenntniß aus Principien. Dieses wäre das feststehende Resultat aller wissenschaftlichen Untersuchungen, welches wir uns höchstens schmeicheln können, in einigen Theilen der Mathematik erreicht zu haben. Dabey bedurften wir nur den subsumirenden Gebrauch der Urtheilskraft; um aber erst an dieses Resultat zu kommen, wird ein entgegenstehender regressiver Gang der Untersuchung erfordert, welcher der reflektirenden Urtheilskraft gehört, und dessen allgemeiner Charakter Fortschritt vom Besondern zum Allgemeinen, Reduktion der Erkenntniß auf ihre Principien ist. In diesem letztern ist ohne Unterschied allein das Leben der Wissenschaft, der progressive Fortschritt ist nur todtes Resultat, denn alles unser Wissen entfaltet sich immer nur durch den einzelnen sinnlich angeregten Fall. Dies regressive Verfahren für die Wissenschaft hat dann wieder die beyden Formen, Spekulation und Induktion. Spekulation, welche nur das über dem gegebenen Besondern stehende Allgemeine durch Abstraktion und Zergliederung aufweist, und Induktion, welche ihr Allgemeines aus dem Besondern durch Kombination und Vergleichung zu beweisen sucht.

Von der Spekulation.

§. 79.

Spekulation oder spekulativer Verstandesgebrauch als oberste Forderung der logischen Deutlichkeit unsrer Erkenntniß wird dem gemeinen Verstandesgebrauch durch die Formel entgegengesetzt: der gemeine Verstandesgebrauch wendet die Begriffe in concreto, Spekulation wendet sie in abstracto an. Einzelne arithmetische oder geometrische Gesetze über die Größe, philosophische Begriffe, wie Ursach, Veränderung, Recht und Unrecht kommen uns täglich im Denken vor, aber immer nur so, daß wir sie gleich zur Beurtheilung des einzelnen Falles in Anwendung bringen, die spekulative Wissenschaft hingegen in Mathematik und Philosophie verbindet diese Abstraktionen im Allgemeinen. So oft wir im Leben die Stetigkeit einzelner Größen voraussetzen, so ist doch das Gesetz der Stetigkeit überhaupt nur Gegenstand der Spekulation. Eben so, so oft wir von Veränderungen auf Ursachen schließen im einzelnen Falle, so untersucht doch nur die Spekulation die Verbindung beyder Begriffe im Allgemeinen.

Diese Spekulation ist das schwerste Geschäft im Denken, weil sie am weitesten von der Evidenz der ersten Klarheit entfernt ist, denn hier ist die Reflexion ganz sich selbst überlassen, sie hat die wenigste Hülfe vom innern Sinn; sie ist das trockneste Geschäft im Denken, indem sie mit der Leichtigkeit zugleich die Lebhaftigkeit des für sich klaren verliert. Daher ist sie bei Dilettanten wenig beliebt, und selbst die Meister suchen sie möglichst zu vermeiden. Nur in der Mathematik behauptet sie bisher ihr Recht mit Sicherheit, Philosophen hinge-

gen suchen sie oft mit dichterischer oder wenigstens bildlicher Darstellung, vornehmer gezierter Sprache und andern Hülfsmitteln bloß ästhetischer Deutlichkeit zu umgehen. Wer aber nicht für sich oder andere mit seinen Gedanken Verstecken spielen will, der wird eben so sehr in Philosophie als in Mathematik einer strengen Spekulation bedürfen. Das folgt schon so aus bloßer Logik. Der gemeine Verstandesgebrauch erhebt sich niemals durch sich selbst zu wahrhaft allgemeinen Urtheilen, denn diese waren solche, in denen so wohl das Subjekt als das Prädikat eine vollständige Abstraktion war, wo wir also Begriffe in abstracto verbinden. Sie sind Eigenthum der Spekulation. Nun haben wir früher gezeigt, daß allgemeine Urtheile eigentlich allein vollständige Urtheile sind, jede Erkenntniß bedarf also der Spekulation, sobald sie vom Urtheil abhängig ist. Daher die Ansprüche der Spekulation an alle Philosophie, und der Philosophie an jede Wissenschaft, die nicht reine Mathematik oder bloße historische Aufzählung ist. Das wichtigste Gebiet der Spekulation ist aber gerade dasjenige, welches wir in der Philosophie gewöhnlich ihr entgegensetzen, das Gebiet der Ideen oder des praktischen. Denn die Idee ist nichts anders, als der ganz aus der Reflexion erzeugte, und nur durch sie geltende Begriff, welcher sich nur durch Spekulation über das dunkle Gefühl des gemeinen Bewußtseyns erhebt. Der Mittelpunkt unsers Geistes ist ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe. Durch diesen reinen Glauben und diese reine Liebe tritt allein alles Lebendige in die Welt vor unsern Augen. In ihr ist in unserm Innersten der einzige Quell alles Lebens. Von hier aus kündigt sich dem gemeinen Verstande im dunkleren Gefühle der Würdigung des Werthes

der Tugend, im dunkleren Gefühl des Gefallens am Schönen und Erhabenen, und endlich im Gefühle der Hoheit der Religion allein das ewig Bestehende an. Der gemeinste Glaube und die geläutertste Spekulation sind sich hier gleich, wenn es gilt das Ideal des höchsten Gutes in der Vereinigung der reinsten Liebe und der reinsten Achtung im Gefühle der Anbetung zu fassen, eben so bey jedem andern Gegenstand der Religion. Aber es giebt einen Punkt, wo die Idee des Ewigen belebt durch jenen Glauben, und jene Liebe aus dem bloßen Kreise des Gefühls in das Begreifliche heraustritt; wo sich das Ewige nicht nur in dunkler Ferne der Ahndung, sondern als Gesetz für die Handlung der bestimmtesten Ueberzeugung ankündigt. Da wo Ethik und Politik sich vom Gefühle der Religion lostrennen, und in bestimmteren Formen das Gesetz des Ewigen uns ankündigen, oder wo das Gefühl für das Schöne und Erhabene in bestimmteren Formen unter die Gesetze des Geschmackes sich fügt, da giebt es über das dunkle Gefühl des gemeinen Verstandes bestimmte Begriffe, welche nur die Spekulation beherrscht. Nur dem spekulativ gebildeten Urtheil löst sich das dunkle Gefühl des moralischen Werthes der Handlung in helle Begriffe von dem heiligen Gesetze des ewigen Rechtes und in bestimmte Ideen auf, wie reine Liebe und reine Achtung sich zu den Gesetzen der Tugend gestalten. Wo die schönern Gestalten des höhern Lebens uns in der Geschichte oder in den Darstellungen der Kunst entgegen treten, da ergreifen sie das Gefühl und reißen es fort, aber wer nur geleitet von diesem Gefühl sich in den Drang des vollen Lebens stürzt, dessen Wesen wird verloren an unbekannte Gestalten sich geschmacklos verbilden. Die Alleinherrschaft des Gefühls gebiert einen

kraftlosen Stolz, welcher nur sich selbst gefällt, andere durch seine Anmaßungen von sich stößt, oder durch seine Geschmacklosigkeit anekelt. Dem Gebildeten gebührt der gehaltene ruhigere Gang einer festen Ueberzeugung, welche das Gefühl überschreitet, und sich in bestimmten Begriffen ausspricht, und eben diese bestimmten Begriffe lassen sich nur durch spekulative Ausbildung erhalten. Die Spekulation trennt sich hier von dem gemeinen Bewußtseyn, aber nicht um der Vernunft neue Gebiete des Uebersinnlichen zu eröffnen, sondern einzig um sie in dem lang erworbenen Felde der Erfahrung mit sich selbst zu verständigen.

§. 80.

Das Wesen der Spekulation ist selten recht begriffen worden durch Verwechselung der subsumirenden Urtheilskraft mit der reflektirenden. Letztere gilt hier allein, und zwar hat sie es hier mit Definiren und Beweisen gar nicht zu thun. Dies Wesen der Spekulation besteht darin, daß die gewöhnliche Erkenntniß durch Zergliederung auf ihre ersten und allgemeinsten apodiktischen Anfänge zurückgeführt wird, von denen man nachweist, daß sie in jeder einzelnen Anwendung in der That schon im Allgemeinen als wahr vorausgesetzt werden, wodurch man diese allgemeinsten Principien für die Deduktion vorbereitet. Wir heben das Gesetz in seiner Allgemeinheit aus der Erkenntniß heraus, welches wir in der einzelnen Anwendung täglich brauchen. Wir lernen durch die Spekulation nichts neues, sondern wir machen uns nur deutlich, was wir alles schon wissen; wir beweisen nichts durch die Spekulation, sondern wir machen uns nur deutlich, woraus wir eigentlich gemeinhin alle

unsre Beweise zu führen pflegen. Wenn z. B. jemand ohne Widerrede behauptet, ein Gefäß müsse, nachdem es der Künstler gegossen hat, eben so viel wiegen, als das rohe Metall wog, ehe der Künstler ihm die Form gab: so zeigt die Spekulation, daß dieser unbewußt schon die Richtigkeit des metaphysischen Grundsatzes von der Beharrlichkeit der Substanz voraussetze, und nur hieraus sein einzelnes Urtheil ableite. Nämlich nur, weil er die Masse des Metalls als Substanz, und die Begriffe von Substanz und Beharrlichkeit als nothwendig verknüpft ansieht, urtheilt er, das Gewicht dieser bestimmten Masse sey unveränderlich. Eben so, wenn jemand einen einzelnen Stein, weil er fällt, für schwer erklärt, setzt er darin schon voraus die nothwendige Verknüpfung der Begriffe, Veränderung und Wirkung nach dem Gesetze der Kausalität.

Erst wenn die Spekulation vollendet ist, sind wir in Stand, das System der Wissenschaft in der Unterordnung des Besondern unter seine Principien durch Definition und Beweis dogmatisch aufzustellen, welches nur das todte Geschäft der Subsumtion ist.

Eben wie die apodiktischen Gesetze ist auch die Spekulation theils mathematisch theils philosophisch. Die mathematische Spekulation ist mathematische Erfindung, sie gehört dem mathematischen Genie, und läßt sich nur in Nebendingen lernen, das Auffinden ganz neuer mathematischer Methoden erfordert originelle Selbstthätigkeit, welche Sache des Talentes und nicht der Schule ist. Fertige, erfundene Mathematik läßt sich aber systematisch durch bloß subsumirende Urtheilskraft leicht lehren und lernen, ohne daß der Schüler an der Spekulation selbst Theil nimmt, denn die allgemeinsten Anfänge

sind hier immer demonstrable unmittelbar evidente Sätze, die für sich eingesehen werden können, und aus denen sich dann die belehrte Subsumtion selbst weiter helfen kann.

Mathematische Erfindung ist ein offnes Feld, dessen Gränzen sich wohl nicht so bald werden abstecken lassen, philosophische Spekulation ist ursprünglich auch Erfindung, hier wird aber das Erfinden im Großen wohl bald geschlossen seyn. Hingegen für den einzelnen Lernenden muß es sich jedesmal wiederhohlen. Die Regeln der philosophischen Spekulation sind die Regeln der kritischen Methode. Das Allgemeinste, welches hier als Princip aufgewiesen wird, ist das schwerste, am wenigsten evidente und doch unerweisliche. Es muß also hier jeder Schüler, der eigne Einsicht erlangen will, die Rückschritte der Spekulation vom gemeinen Bewußtseyn zu den höheren Abstraktionen erst selbst mit gemacht haben, ehe er zum Verständniß des Systems durchdringen kann. Das Wesen der philosophischen Spekulation ist meist mißverstanden worden, theils weil man sie mit Induktion verwechselte, theils weil sie nicht unmittelbar ein vollendetes System zeigt. Die meisten Philosophen halten es für Unrecht, ihre Spekulation öffentlich mitzutheilen, sie meinen, es zieme sich nur, das vollendete System der öffentlichen Prüfung vorzulegen. Dadurch aber wird gerade der richtige Gesichtspunkt der Beurtheilung ganz verschoben. Evidenz fehlt den Anfängen eines philosophischen Systems unvermeidlich, weil sie die höchsten Abstraktionen sind, das Publikum kann also nur entweder die handwerksmäßige Brauchbarkeit der Resultate für Theologie, Politik oder Medicin zum Maaßstab der Beurtheilung nehmen, oder die soge-

nannte Konsequenz, nach der man oft das lächerliche Lob austheilen hört: der Mann behauptet freylich die größten Absurditäten, aber er bleibt sich doch konsequent.

Die dogmatische Thätigkeit der Subsumtion unter die allgemeinen Principien hat für Philosophie gar wenig Werth, sie ist nicht nur wie in der Mathematik für die erste Erfindung der Wissenschaft, sondern selbst für die Nacherfindung jedes selbstdenkenden Schülers bloßes Resultat. Man kann hier nicht fertige Philosophie, sondern nur das Philosophiren zum Gegenstand eines denkenden Unterrichts machen, fertige Philosophie läßt sich nur historisch mit dem Gedächtniß aber nicht philosophisch mit selbstthätiger Urtheilskraft lernen.

(Ich finde diesen Unterschied der Spekulation und Induktion in keiner Logik hinlänglich gewürdigt, da er doch der wichtigste in aller wissenschaftlichen Selbstthätigkeit ist. Spekulation führt zu philosophischen und mathematischen Erfindungen, Induktion ist nur Nachhülfe für die Unterordnung einzelner Wahrnehmungen unter allgemeine Gesetze. Der Grund dieses Uebersehens liegt darin, daß man Spekulation mit der subsumirenden Thätigkeit des Systemmachens verwirrte.)

Von der Wahrscheinlichkeit.

§. 81.

Je weniger entschlossene Denker oft auf Halbwahres und Wahrscheinliches achten wollen, desto leichter verfallen sie selbst in Irrthum. Könnten wir freylich unmittelbar der Regel transcendentaler Wahrheit fol

gen, wo nur Uebereinstimmung mit dem Gegenstande das Gesetz gäbe, so müßte jeder Ausspruch nach bestimmter Disjunktion entweder wahr oder falsch seyn. Wir aber sind zunächst immer nur an empirische Wahrheit der Uebereinstimmung der Selbstbeobachtung mit der unmittelbar gegebenen Erkenntniß gebunden, da giebt es Wahrscheinlichkeit durch Schranken und Abstufung der Beobachtung, Halbwahrheit durch Doppelsinn der Worte.

Fürwahrhalten und Fürfalschhalten sind die beyden modi der Assertion eines Urtheils. Assertion oder das Setzen ist das Bewußtseyn, daß ich eine Erkenntniß habe, sie ist der eigentliche Akt des innern Wiederbeobachtungsvermögens, ihr gehört die empirische Wahrheit. Wir halten eine Erkenntniß für wahr, wenn wir uns bewußt sind, sie zu haben, für falsch, wenn wir uns bewußt sind, ihr Gegentheil zu haben. Die Assertion ist richtig, wenn sie mit der unmittelbaren Erkenntniß übereinstimmt, Irrthum, wenn sie dieser widerspricht. *Alle diese Bestimmungen haben also zunächst mit dem Objekte nichts zu thun, sie gehören nur der wiederbeobachtenden Reflexion.* (Es ist einer der Hauptfehler in Fichtes Spekulation, daß er das Setzen zur Grundthätigkeit des Erkennens machen wollte.)

Jede Assertion war assertorisch oder apodiktisch; zum Bewußtseyn des Apodiktischen gelangen wir aber erst durch Problematisches. Jedes Urtheil läßt sich erst als ein nur Aufgegebenes ansehen, für welches sich hinreichende Gründe finden müssen, (durch Beweis, Demonstration oder Deduktion) wenn es als wahr gelten soll. Dadurch findet eine Vergleichung bloß aufgegebener Ur-

theile mit ihren Bestimmungsgründen statt, wodurch das Fürwahrhalten in Rücksicht derselben verschiedene Grade der Gewißheit erhält. Das Fürwahrhalten aus hinreichenden Gründen ist Gewißheit, jedes andere Ungewißheit. Ungewißheit durch gegen einander stehende Gründe und Gegengründe ist Zweifel. Die niedern Grade der Gewißheit aus mehr oder weniger hinreichenden Gründen sind Wahrscheinlichkeit. Diese gradweise Abstufung der Gewißheit kann sich nicht auf die unmittelbare Erkenntniß selbst beziehen, in der sind Wahrheit und Falschheit streng geschieden, sie ist nur Sache der Reflexion. Wahrscheinlich können also nur Urtheile seyn, und zwar erweisliche Urtheile, denn Demonstration und Deduktion geben vollständige Gewißheit. Daher das wichtige Gesetz: jede Wahrscheinlichkeit beruht auf einem unvollständigen Beweise, d. h. auf einem Schlusse.

Die Theorie dieser Wahrscheinlichkeitsschlüsse finde ich wieder überall sehr mangelhaft. Kant und viele nach ihm sprechen nur von unvollständiger Induktion und Analogie als Schlußarten der Urtheilskraft im Gegensatz von Vernunftschlüssen. Hiermit wird aber nur ein Theil des Ganzen und auch dieser nicht nach dem richtigen Verhältnisse betrachtet. Das richtige Verhältniß ist folgendes.

Der vollständige Vernunftschluß fordert die Kenntniß einer allgemeinen Regel zum Obersatz, wodurch der Schluß für bloße Subsumtion möglich wurde, und objektive Bedeutung erhielt. Das Allgemeine kennen wir aber oft nur unvollständig, dann wendet die Reflexion nach nur subjektiven Verhältnissen die

Formen der Vernunftschlüsse auf unvollständige Regeln an, und dadurch erhalten wir die Wahrscheinlichkeitsschlüsse.

Die Regel war ein allgemeines Urtheil, z. B. Alle A sind B, diesem steht das Partikuläre entgegen, Einige A sind B, in Rücksicht dessen man die Sphäre des Subjektes in zwey Theile getheilt vorstellt, und das Urtheil nur in Rücksicht des einen fällt. Hier findet nun eine Vergleichung des einen Theils der Sphäre seiner Größe nach mit dem andern statt, und ich schließe nach Wahrscheinlichkeit, indem ich das Urtheil mit dem größten Theil der Sphäre, die Meisten A sind B zum Obersatz brauche. Z. B. Die Meisten A sind B, C ist A, also wird C wohl B seyn. Die Meisten Deutschen sind nahe an 6 Fuß hoch, wenn ich also von der Größe eines Deutschen nichts näheres weiß, werde ich mir ihn nahe an 6 Fuß hoch vorstellen. So schließen wir in allen Formen der Vernunftschlüsse auch nach Wahrscheinlichkeit.

Diese Art zu schließen setzt also immer einen getheilten Obersatz voraus. Da sind dann zwey Fälle möglich: in Rücksicht des andern Theils der Regel weiß ich entweder gar nicht bestimmt, ob die übrigen A, B sind oder nicht, oder ich weiß bestimmt, die übrigen A sind nicht B. Aus den letzteren Regeln folgen *mathematische Wahrscheinlichkeitsschlüsse*, aus ersteren *philosophische*.

Die mathematische Bestimmung der Wahrscheinlichkeit, so wie sie in der praktischen Arithmetik berechnet wird, setzt eine Uebersicht aller in Rücksicht eines Urtheils gleich möglichen Fälle voraus, und steht unter der Regel: *wahrscheinlicher ist*, *was in Verhältniß*

gegen einen Fall, daß es anders sey, in vielen gleich möglichen Fällen so beschaffen ist, wie das Urtheil aussagt. Bin ich also aufgefordert, hier zu urtheilen, so nehme ich das an, was in der Mehrheit der Fälle wirklich seyn würde. Berechnung der Wahrscheinlichkeit ist hier ein uneigentlicher Ausdruck, nicht das Ungewisse, sondern das Gewisse wird berechnet, nämlich die Eintheilung des Obersatzes. Die Ungewißheit thue ich erst im einzelnen Schlusse aus diesem Obersatze über die Rechnung hinzu, wo deshalb die Bestimmung des Wahrscheinlichen immer noch viele Kautelen fordert. Wird z. B. gefragt: wie wahrscheinlich ist es, daß ich unter meinen 9 Charten im Lombre beyde Aß habe, so sagt die Rechnung, in allen 40 Charten liegen 780 Amben, in 9 Charten liegen 36 Amben; ich frage also nach einem von 780 Fällen, deren ich jedesmal 36 in der Hand habe. So weit ist die Sache ganz gewiß, und so weit geht die Rechnung. Will ich dies aber im einzelnen Falle, z. B. zu einer Wette brauchen, so werde ich noch manche Kautelen zu beobachten haben.

Die Berechnung des Obersatzes kann aber selbst auch noch mehr oder weniger unbestimmt seyn, dadurch bekommt die mathematische Wahrscheinlichkeit mehr Aehnliches mit der philosophischen. Beyde aber bleiben der Verfahrungsart nach doch ganz getrennt. Die mathematische setzt als bekannt voraus, daß die Regel nicht gilt, und räth nur auf die Mehrheit der Fälle, die philosophische hingegen schließt meistens vor allen Dingen aus der Vielheit der Fälle auf die Einheit und Allgemeinheit der Regel, und gründet darauf ihren Schluß.

In der Erfahrung brauchen wir häufig beyde Schlußweisen in Vermischung mit einander, wenn wir unvollständig untergeordnete historische Erkenntnisse, nach der Regel apodiktischer Erkenntnisse beurtheilen. So schließen wir z. B., daß etwas geschehen wird, weil wir Gründe finden, auf die es oft folgt, wir schließen, daß etwas geschehen ist, weil vieles zusammenstimmt, was Folge davon seyn müßte. Der reinste Fall philosophischer Wahrscheinlichkeit ist aber der, wo wir aus der Wahrnehmung allgemeine Regeln suchen. Anstatt des vollständigen Schlusses von der Allheit der Fälle auf die Einheit der Regel, schließen wir hier von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel. Nun haben wir in der Logik gesehen, daß nur der disjunktive Schluß durch Induktion dient, um einen vollständigen Schluß vom Besondern aufs Allgemeine zu machen. Wir bedienen uns also hier vorzüglich der Induktion, um durch Wahrscheinlichkeit auf allgemeine Regeln und Gesetze zu kommen. Die vollständige Induktion war gerade der Schluß von allen Fällen unter einem Allgemeinen auf dieses Allgemeine, z. B. was ich von rechtwinkligen, spitzwinkligen und stumpfwinkligen Dreyecken beweise, beweise ich somit von allen Dreyecken. Die unvollständige Induktion hingegen beruft sich für ihre Regel nur auf viele Fälle unter derselben, z. B. ich beweise, daß etwas von Gold, Silber und Platina als den bekanntesten edeln Metallen gilt, und setze nun voraus, daß es von edeln Metallen überhaupt gelte.

Neben dieser Induktion steht dann noch der unvollständige konjunktive Vernunftschluß, welcher schließt: ein Ding steht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm alle Bestimmungen derselben zukommen, z. B., dies Thier

ist ein Bär, diese Pflanze eine Palme, weil ihr diese und diese Beschaffenheiten zukommen. Unvollständig schließen wir eben so: ein Ding steht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm viele Bestimmungen derselben zukommen, z. B. das Thier, dem diese fossilen Knochen gehörten, war wohl eine Bärenart, weil diese Knochen den Bärenknochen am ähnlichsten sind, diese fossilen Blätter gehörten wohl einer Palmenart, weil sie Palmenblättern ähnlich sind.

Endlich gehört hierher noch der Schluß nach der Analogie, d. h. der Schluß nach ähnlichen Verhältnissen, welcher mit der Induktion auf folgende Art verglichen wird. Induktion schließt von vielen Fällen auf die Einheit der Regel, Analogie schließt von vielen Fällen auf die übrigen unter der Regel. Ich schließe z. B. nach der Induktion: Axendrehung ist bey den meisten Planeten beobachtet worden, also werden sie sich wohl alle um ihre Axe drehen; nach der Analogie hingegen: weil dieser und jener Planet sich um die Axe drehen, werden es wohl auch Pallas und Juno thun. Sehen wir aber auf den Berechtigungsgrund dieser Schlußweise, so findet sich das *eigentlich schließende* dabey in der *Induktion*, so daß diese zum *herrschenden philosophischen Wahrscheinlichkeitsschluß wird*. Wenn ich nämlich von vielen Fällen unter einer Regel auf die übrigen schließe, so verbindet nur die Einheit der Regel selbst die bekannten Fälle mit den unbekannten, ich mache also z. B. immer zuerst die Induktion: dieser und dieser Planet drehen sich um ihre Axe, also gehört Axendrehung wohl zum Gesetz des planetarischen Daseyns überhaupt, und dann schließe ich erst weiter

nach unsrer ersten Analogie, folglich wird sich auch dieser bestimmte Planet um seine Axe drehen.

Vom Wissen, Meinen und Glauben.

§. 82.

Wahrscheinlichkeiten haben überhaupt in der Wissenschaft nur einen geringen Werth, wiewohl wir sehr oft nicht über sie hinaus können. Eigentlich sind wir nur in Rücksicht der vollständigen Gewißheit zum Urtheilen berechtigt, d. h., da, wo wir *wissen* können; Wissen heißt nämlich hier der logischen Bedeutung nach das Fürwahrhalten mit vollständiger Gewißheit. Jedes wahrscheinliche Urtheil sollte nur ein vorläufiges seyn, um uns im Suchen des gewissen zu leiten. Das Fürwahrhalten eines vorläufigen Urtheils ist *Meinung*. Aber bey den meisten Erkenntnissen können wir es nur bis zu Meinungen bringen, so daß selbst das sicherste Fürwahrhalten des Einzelnen in Vergleichung mit der Beschaffenheit einer Erkenntniß selbst und mit dem Fürwahrhalten aller andern nur als Meinung des Einzelnen gelten kann.

In den nur überwiegenden Gründen für oder wider eine Behauptung liegt eigentlich noch gar keine Berechtigung zum Urtheil, sondern wir sollten dann unser Urtheil noch aufschieben, bis wir es zur vollständigen Gewißheit bringen können. Um also wirklich nach bloßer Meinung zu urtheilen, muß außer dem Ueberwiegenden für oder wider, noch die Anforderung eines Interesse hinzukommen, welches ich daran habe, mein Urtheil in Rücksicht eines Gegenstandes zu bestimmen, weil ich ohne das aus unvollständigen Gründen gar nicht urtheilen würde. Ein solches Fürwahrhalten durch Interesse ist dasjenige,

was gemeinhin Glaube genannt wird. Wir ordnen also hier dem Wissen als der vollständigen Gewißheit, Meinung und Glaube nach Wahrscheinlichkeit unter, nach einer bloß logischen Bedeutung der Worte, welche nur Verhältnisse zur Reflexion betrifft; wir dürfen aber diese Wortbestimmungen nicht mit dem Unterschied des Wissens, Glaubens und Ahndens verwechseln, welcher die transcendentale Bestimmung der unmittelbaren Erkenntniß selbst betrifft, und deshalb erst später entwickelt werden kann. Die Schwierigkeiten der Kantischen und mancher andern Theorie des Glaubens heben sich leicht, wenn man nur die Verwirrung der zwey Begriffe Annahme durch ein Interesse getrieben, (welche zur Reflexion gehört,) und Ueberzeugung ohne Anschauung (welche den gemeinen Begriff des Glaubens ausmacht,) auflöst und jedem seine eigenthümliche Stelle anweist.

Nach logischer Bedeutung ist jedes Fürwahrhalten aus Wahrscheinlichkeit mehr oder weniger Glaube, je nachdem die Gründe, welche uns im einzelnen Falle zum Urtheil bestimmen, stärker oder schwächer sind. Deswegen geben wir, wenn wir über einen Gegenstand befragt werden, über den wir uns bewußt sind, eigentlich gar nicht urtheilen zu können, z. B. über Wetterveränderungen, wenn wir nun einmal zum Urtheil aufgefordert werden, unsre Meinung als einen Glauben an, indem wir nur darum urtheilen, weil wir einmal auf die Frage antworten mußten.

Dieser dem Glauben gehörige Einfluß des Interesse an einem Urtheil auf das Urtheilen selbst ist rechtmäßig, so lang das Urtheil nicht für mehr als Sache der Meinung genommen wird, und oft unentbehrlich. Wenn

wir etwas mit vollständiger Gewißheit behaupten, so spricht das Urtheil gleichsam schlechthin die Wahrheit aus, wie man zu sagen pflegt, nach objektiven Gründen. Das Urtheil gehört keinem einzelnen Menschen besonders, sondern es spricht die Sache selbst aus. Sobald hingegen nach Wahrscheinlichkeit geurtheilt wird, so tritt ein subjektives Verhältniß des Urtheilenden dazwischen und seines denkenden Verstandes. Sind gleich noch so viele über die Behauptung einig, so gehört sie doch diesen bestimmten Menschen, und nicht schlechthin der Sache selbst. Nun fanden wir aber, daß der denkende, urtheilfällende Verstand eigentlich in der Willenskraft des Menschen lebe, daß alle Reflexion und in ihr jedes bestimmte Urtheilen eine willkührliche Thätigkeit sey, daher wird jede nur subjektiv bestimmte wahrscheinliche Behauptung, als eine willkührliche Handlung, durch ein Interesse, durch einen Zweck bestimmt werden müssen; denn Interesse und Zwecke bestimmen den Willen. Hier treibt mich aber das Interesse überhaupt nur über einen Gegenstand eine Meinung zu haben, ohne zu bestimmen, welche Meinung, z. B. bey einem Arzte, der in einem zweifelhaften Falle sich bey einem Kranken doch eine bestimmte Krankheit zu denken genöthigt wird; davon muß aber ein anderer Einfluß des Interesse ganz unterschieden werden, wo dieses sich mit in die bestimmenden Gründe für oder wider einmengt, und so oft die hartnäckigsten Irrthümer veranlaßt, indem wir vieles nur durch Neigung oder Furcht leichter oder schwerer glauben. Ein solcher Einfluß des Interesse führt nur zum Irrthum, denn darin, daß ich wünsche, ein Satz möchte wahr oder falsch seyn, kann nie ein Bestimmungsgrund liegen, welcher zum Urtheil berechtigt. (Selbst

der Kantische sogenannte moralische Glaube beruht nur auf einer Mißdeutung des reinen Vernunftglaubens oder der Ueberzeugung ohne Anschauung durch den hier erörterten logischen Begriff.)

Von der Induktion.

§. 83.

Dessen ungeachtet giebt es einen Fall, welcher hierauf zu beruhen scheint, nämlich bey dem wissenschaftlichen Fürwahrhalten aus einem Interesse der Vernunft, wo ich annehme, daß alles Mannichfaltige meiner Erfahrung, z. B. die Menge verschiedenartiger Materien, welche sich in der Physik zunächst der Beobachtung zeigen, doch unter wenigen allgemeinen Gesetzen stehen, indem sich die Vernunft immer für eine solche Vereinigung interessirt. Das Mittel der philosophischen Wahrscheinlichkeit war die Induktion von vielen Fällen auf die Gültigkeit der Regel im Allgemeinen. Diese fordert also auch gleichsam einen wissenschaftlichen Glauben, um zur Anwendung zu kommen. Wenn ich von vielen Fällen auf die Einheit der Regel schließe, so gilt der Schluß nicht unmittelbar von den vielen Fällen auf die übrigen; für sich, ohne die Regel voraussetzen, (z. B. in der Grammatik, wo ich eine Regel etwa für Wortendungen aus einzelnen Fällen zusammenbuchstabire,) ist gleiche Wahrscheinlichkeit da für oder wider ihre Uebereinstimmung mit der Regel. Man könnte zwar sagen: je mehr Fälle ich sammle, eine desto größere Wahrscheinlichkeit habe ich für mich, daß ich doch auch einen von den Fällen wider die Regel gefunden haben müßte, wenn es welche gäbe. Aber auch nur e i n Fall gegen die Regel beweist ihre Unwahrheit, es ließe sich also vielmehr be-

haupten, daß nach dieser Art zu rechnen, erst dann die Wahrscheinlichkeit für und wider die Regel gleich groß sey, wenn nur noch ein Fall unentschieden liegt. So wenden wir aber wirklich, z. B. in den Naturwissenschaften die Induktion gar nicht an, vielmehr rathen wir da gleich auf allgemeine Gesetze, wenn nur einige Fälle damit zusammenstimmen, wenige Experimente langen da oft hin, um uns weiter zu führen. Zur Entscheidung des Urtheils wirkt nämlich hier noch etwas anders — das spekulative Interesse der Vernunft für Gesetz und Regel überhaupt. Da scheint es also, als ob ein Interesse widerrechtlich unsern Glauben bestimmte. Dies ist aber doch nicht der Fall. Die willkührlich thätige Reflexion entwirft sich allerdings nach dem Interesse der Vernunft, im Urtheilen nach Wahrscheinlichkeit, Maximen für die Urtheilskraft, aber der Grund des Interesses liegt nicht im Willen, sondern in den Verhältnissen der Erkenntnisse selbst; kann also allerdings als Bestimmungsgrund des Urtheils dienen.

Wir bedienen uns wissenschaftlich der Induktion da, wo die Spekulation nicht mehr im Stande ist, uns die philosophischen und mathematischen Gesetze bis zur Unterordnung der einzelnen Erfahrungen genau anzugeben, um zu versuchen, ob wir nicht umgekehrt aus den untergeordneten Fällen die übergeordnete Regel errathen können. Hier liegt der wahre Berechtigungsgrund darin, daß wir im Allgemeinen schon wissen: alle historische Erkenntniß steht unter apodiktischen Gesetzen und Regeln, die wir nur nicht immer für einzelne Fälle bestimmt genug auszusprechen im Stande sind. Ordnen wir also besondere Erfahrungen nach Anleitung einer wissenschaftlichen Methode unter bestimmten l e i t e n d e n M a x i-

men, so werden wir alsdann aus weit unvollständigern Gründen doch mit mehr Wahrscheinlichkeit schließen, als außer allem systematischen Zusammenhang bey einem tumultuarischen Verfahren.

Sehr häufig aber artet diese Maxime doch in ein unrechtmäßiges Interesse aus, durch die Sucht, nichts unentschieden liegen zu lassen, und alles erklären zu wollen, welche sowohl dem gesunden Urtheil im Leben, als der Wissenschaft vielen Schaden thut. In Sachen unsichrer Meinungen ist das Aufschieben des Urtheils gerade eins der sichersten Mittel, um sich vor Irrthum zu schützen. Dagegen gerathen viele schon durch die bloße Idee, ihr Urtheil über einen Gegenstand aufschieben zu müssen, in die größte Verlegenheit; man sieht viele im gemeinen Leben lieber zur Annahme des ungegründetsten Aberglaubens flüchten, um, wie sie meinen, doch irgend eine Erklärung zu haben, als daß sie sich ruhig die Ungewißheit der Sache eingestünden.

In der Wissenschaft thut dies Haschen nach Erklärung den größten Schaden; es zieht von der Beobachtung ab, läßt ungeduldig eine voreilige Uebersicht des Ganzen verlangen, und verwickelt in willkührliche Hypothesen, welche bald so weit führen, daß man Sichres und Unsichres nicht mehr zu trennen weiß, und die willkührliche Erklärung selbst als Thatsache unterschiebt. In der Naturwissenschaft gelingt es nur wenigen, sich von dem unendlichen Apparat zum Erklären loszumachen, um vor der Erklärung doch nur erst zu wissen, was erklärt werden soll.

Vom Irrthum.

§. 84.

Irrthum ist gesetzwidriges Fürwahrhalten. Wie ist nun Gesetzwidrigkeit im Erkennen möglich? In der Natur kann es wohl Widerstreit entgegengesetzter Kräfte geben, aber keine Kraft kann ihrem eignen Gesetze widersprechen. Wir haben deshalb schon früher bemerkt, nur durch den Einfluß des Willens aufs Vorstellen wird Irrthum möglich, indem der Wille sich nach den ihm fremden Gesetzen der Erkenntniß zu richten sucht. Die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nicht, sondern nur die willkührliche Reflexion. Der Wille kombinirt nur problematische Vorstellungen im Denken, und sucht im Urtheil die Regel der Erkenntniß selbst, als Gesetz der Wahrheit, zu treffen, dabey ist ihm also das Fehlen möglich, weil er sich künstlich ein ihm unmittelbar fremdes Gesetz vorschreibt.

Wir haben für das folgende hier nicht nöthig, alle Titel einer logischen Lehre vom Irrthum durchzugehen, für die Spekulation überhaupt bedürfen wir nur der einen wichtigen Bemerkung. Aller Unterschied des Irrthums und der Wahrheit ist nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion, und nicht unmittelbare Sache der Erkenntniß. Weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntniß, welche der Deduktion zu Grunde liegt, kann irrig seyn, irrig sind nur mittelbare Urtheile des Verstandes. Aller Irrthum beruht also auf Schlüssen, und folglich auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen. Ganz ohne Grund kann der Verstand nicht urtheilen, der Grund eines Irrthums wird Schein

genannt. Der Schein besteht also immer in den unvollständigen Prämissen eines Wahrscheinlichkeitsschlusses, welche die Urtheilskraft widerrechtlich ergänzt hat. (Wir können sagen: aller Irrthum besteht darin, daß wir etwas fälschlich als nicht vorhanden voraussetzen, weil wir es nicht wahrgenommen haben, nämlich das Gegentheil von der Ergänzung des getheilten Obersatzes im Wahrscheinlichkeitsschluß.)

Dadurch, daß wir allen Irrthum nur auf das Urtheilen und die mittelbare Einbildung beschränken, bekommen wir ein freyes Feld der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft, in welchem wir verschiedene Arten der Ueberzeugung mit gleicher Gültigkeit neben einander können bestehen lassen, als Wissen, Glaube und Ahndung. Irrthum findet nur in der mittelbaren reflektirten Erkenntniß statt, der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß tastet das innere Wesen der Vernunft gar nicht an, in dieser ist lauter Wahrheit unter einer oder der andern Form, des Endlichen oder Ewigen, des immer Beharrenden der Natur, oder des immer Wechselnden der Schönheit.

Der Grund aller Mißverständnisse liegt hier wieder darin, daß man empirische und transcendentale Wahrheit verwechselt. Da man gewöhnlich meint, objektive Begründung der Urtheile fordern zu müssen, so bezieht man den Streit zwischen Wahrheit und Irrthum auch auf diese, in der That aber betrifft er nur die empirische Wahrheit der Reflexion und ihre subjektive Begründung. Diese Unterscheidung ist das einzige Mittel zur Vertilgung des Skepticismus aus der Spekulation. Der Skepticismus fußt immer auf der zugestandnen Prämisse, daß wir das Wesen der Dinge nicht zu erkennen vermö-

gen, wie sie an sich sind, und verdammt deswegen die Vernunft zu einem unvermeidlichen Zweifel in spekulativen Dingen, indem er die Beschränkung unsrer Reflexion, und der empirischen Wahrheit, die Möglichkeit des Irrthums mit der Beschränkung unsrer unmittelbaren Erkenntniß und unsrer transcendentalen Wahrheit, d. h. mit der endlichen Ansicht der Dinge verwechselt. Wer einsieht, daß das Streiten über Wahrheit nur der Reflexion gehört, der wird seine Vernunft überhaupt nie der Ungewißheit Preis gegeben halten.

c) Die Theorie des Wahrheitsgefühls.

§. 85.

Kant macht uns aufmerksam darauf, wie wichtig es für die Spekulation sey, den Gebrauch der Worte, innere Empfindung und inneres Gefühl, gehörig zu sondern, um das Gefühl vom Sinne zu trennen. Er zeigt, daß wenn wir das Schöne und Gute eben so empfinden wollen, wie das Angenehme, wenn wir alles Gefühl der Lust und Unlust in Empfindung verwandeln, wir damit schon das Princip aller praktischen Philosophie und der philosophischen Aesthetik verloren geben, indem nichts als Empirie zur Grundlage der Gesetze des Guten und Schönen bliebe. Er hat aber damit nur einen Fall berührt, das Gebiet des Gefühls erstreckt sich weiter in unserm Geiste als auf die Beurtheilung von Lust und Unlust, es ist für die Spekulation überhaupt höchst wichtig, sein wahres Wesen deutlich zu machen.

Wir finden oft unmittelbar etwas wahr oder falsch, ohne es ganz einzusehen, ohne uns auf Beweis einzulassen, ohne uns nur genaue Rechenschaft geben zu können, warum wir es so finden. Dies schreiben wir dem

Gefühle zu. Wir haben dem gemäß ein Wahrheitsgefühl, welches uns sehr häufig in unsern Urtheilen leitet, vorzüglich aber als Schönheitsgefühl und sittliches Gefühl sich anwendet. Wenn wir den sittlichen Werth einer Handlung oder die Schönheit eines Gegenstandes beurtheilen, so berufen wir uns dabey meistentheils nur auf das Gefühl; doch mit dem Unterschiede, daß wir in Rücksicht des Werthes einer Handlung immer noch zugeben, es müßten sich vollständige Gründe zur Rechtfertigung unsers Urtheils angeben lassen, wenn wir auch jetzt nicht im Stande wären, sie zu entwickeln, hingegen bey der Beurtheilung der Schönheit, z. B. eines Kunstwerkes, geben wir zwar auch zu, daß sich vieles zur Berichtigung des Urtheils wird sagen lassen, zuletzt aber verlangen wir hier den entscheidenden Ausspruch doch nur vom Gefühl, indem wir mit allen Begriffen und Beweisen der Welt niemand ein Urtheil über Schönheit werden aufnöthigen können.

Worin besteht nun dieses Gefühl? was wollen wir damit? Die Hauptsache ist, es vom Sinne gehörig zu trennen. Es war das schädlichste Mißverständniß des englischen Empirismus, besonders der Gegner von Hume, welche dieses ästhetische und sittliche Gefühl so genau beobachtet haben, daß sie es immer für feinern Sinn, für Modifikation der Empfindung hielten, und die Deutschen, denen übersetzte Weisheit meistens einleuchtender als eigene ist, sprachen ihnen lange nach, wiewohl wir fast nur Entwickelung des eignen Sprachgebrauchs bedürfen, um die Sache ins klare zu bringen. Fühlen setzen wir, wenn wir die Vergleichung ganz allgemein machen, dem Schließen entgegen. Der Schluß enthielt die Erzeugung eines Urtheils mittelbar aus andern, und zwar

so, daß ich mir des Akts dieser mittelbaren Vorstellung wieder bewußt bin. Das Gefühl hingegen erzeugt seine Urtheile unmittelbar. Gefühl gehört also dem nämlichen Vermögen, welchem das Urtheilen und Schließen zukommt, nur daß sich hier seine Thätigkeit ohne Vermittelung äußert. Gefühl nennen wir die unmittelbare Selbstthätigkeit des Reflexionsvermögens, d. h., wie wir früher gezeigt haben, die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft. Das Gefühlvermögen ist also keinesweges Sinn und Empfindung, sondern willkührliche Reflexion nur in ihrer, dem vermittelten Schließen entgegengesetzten, unmittelbaren Thätigkeit.

Wir können dem gemäß drey Arten des Gefühls unterscheiden. Die erste Art beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir eben jetzt der Gründe eines Urtheils bewußt bin, die zweyte ist die unmittelbare Thätigkeit der subsumirenden, die dritte der reflektirenden Urtheilskraft.

Wenn ich jetzt eben ein Urtheil fälle, so kann ich nicht immer jedes Urtheil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urtheilen bis zum Princip hinauf ableiten, sondern es giebt irgend einen Theil der Schlußkette, wo ich mir jetzt gewisser Prämissen unmittelbar bewußt werde, und aus diesen folgere; oft fallen mir wohl gar alle Prämissen im Gemüthe zusammen, ich werde mir ihrer zwar nicht einzeln bewußt, aber aus der dunkeln Vorstellung derselben können wir doch einen richtigen Schlußsatz ziehen, der alsdann Ausspruch des Gefühls genannt wird. Hieher gehört erstlich das sittliche Gefühl, wornach das Gewissen unmittelbar den Werth einer Handlung abmißt, ohne sich auf Rückrechnung aller Prämissen seines Urtheils einzulassen. Dahin

gehört zweytens dasjenige, was man praktischen Takt nennt, den jeder für sein Geschäft so nothwendig braucht; wo jemand, der hinlängliche Stärke der Urtheilskraft besitzt und Uebung damit verbindet, in verwickelten Fällen doch auf den ersten Anblick der Sache zu urtheilen weiß, und nun leichtlich richtiger entscheidet, als wenn er mit vieler Mühe um sein Thema herum geschlossen hätte, wie z. B. ein Arzt, der nach wenigen Fragen den Zustand eines Kranken genau zu beurtheilen weiß, ein Rechtsgelehrter, der die verwickelteste Proceßsache nach einer Uebersicht klar entscheidet, oder ein Naturforscher, der bey verwickelten Versuchen, die er das erstemal anstellt, doch schon den Erfolg voraus anzugeben weiß, indem er sich viele Analogien dunkel denkt, die er vielleicht nicht einmal im Stande wäre, sich auf der Stelle klar zu machen. Ein solches Gefühl muß am bestimmtesten da sprechen, wo wie beym sittlichen Gefühl alle Bestimmungsgründe des Urtheils der Vernunft selbst gehören, sie also im Gefühl und seiner dunkeln Vorstellung alle zur Bestimmung des Urtheils mitwirken. Dagegen, wenn ich mir die Prämissen in Schlußketten erst einzeln denken will, vielleicht manche vergessen werden können, und so ein irriges Resultat heraus kommt. Aber wenn das Gefühl sich einmal täuscht, so ist, da seine Thätigkeit nicht in die Beobachtung fällt, der Fehler auch weit schwerer zu finden; dadurch wird es die geheime Werkstätte, von der aus die Vorurtheile ihre Folgen verbreiten.

Zweytens, selbst der subsumirenden Urtheilskraft muß zur Unterordnung des Falls unter eine gegebene Regel eine unmittelbare Thätigkeit zukommen. Nur der Verstand kann belehrt werden, indem man ihm allgemeine

Regeln giebt. Wenn nun eine Regel gegeben ist, so kann ich wohl auch wieder eine neue geben, welche lehrt, wie nach dieser verfahren werden muß, aber endlich muß ich doch nach einer unmittelbar verfahren, d. h., die Urtheilskraft ohne vermittelnden Verstand anwenden. Die Urtheilskraft zeigt hier eine unmittelbare Thätigkeit, nicht eigentlich indem sie den Schlußsatz denkt, sondern indem sie den Untersatz der Regel unterlegt, oder indem sie schlechthin das Ist im Urtheil denkt.

Drittens, subsumirende Urtheilskraft setzt doch immer Regel oder Begriff voraus, den der Verstand gegeben hat, die Thätigkeit der reflektirenden ist aber ganz unabhängig. Die zeigt sich als Gefühl bey jedem Urtheil, das wir unmittelbar aus der Anschauung nehmen, und bey jedem philosophischen Grundurtheil, welches wir von der erkennenden Spontaneität der Vernunft entlehnen, z. B. bey dem Ich bin des Selbstbewußtseyns. Vorzüglich aber zeigt sich dieses Gefühl da, wo die Urtheilskraft nach einem Gesetze urtheilt, welches der Verstand gar nicht als Regel auszusprechen vermag, wo sich vielmehr eigne Principien der Urtheilskraft finden. Dies ist der Fall bey unsern Urtheilen über Schönheit, deren Idee sich in keine nach Begriffen zu fassende Regel schmiegt. W e n n a l s o a u s d e r U r t h e i l s k r a f t f ü r s i c h, u n a b h ä n g i g v o m V e r s t a n d e e i g n e E r k e n n t n i s s e e n t s p r i n g e n, s o l ä ß t s i c h d e r e n P r i n c i p, w i e w o h l e s n i c h t i n d e r A n s c h a u u n g g e g e b e n w e r d e n k a n n, d o c h n i c h t a u f R e g e l u n d B e g r i f f b r i n g e n, s o n d e r n e s e n t s p r i n g t n u r a u s d e m G e f ü h l o h n e B e g r i f f u n d d o c h m i t N o t h w e n d i g k e i t. Dies

ist das Geheimniß des Ursprungs der Schönheit in unsrer Vernunft.

Wir sagen also, das Gefühlvermögen ist die unmittelbare Selbstthätigkeit der Urtheilskraft, damit kommen wir aber mit der von vielen angenommenen Kantischen Theorie der Gefühle in Widerspruch. Wir stimmen wohl darin mit ihm, daß er das Gefühl von Sinn und Empfindung trennt, aber wir können es nicht mit ihm nur auf Lust und Unlust beschränken. Hätte Kant bemerkt, daß man statt Gefühl der Lust ganz im Allgemeinen auch Beurtheilung der Zweckmäßigkeit sagen kann, so würde dieser ganze Theil seiner anthropologischen Theorie anders ausgefallen seyn. Seine Exposition des Gefühls im Verhältniß zur Empfindung ist ganz einseitig. Er sagt: Gefühl ist das ganz subjektive an der Vorstellung, wodurch der Gegenstand nicht erkannt wird, Empfindung hingegen ist objektiv, die grüne Farbe der Wiese gehört zur Empfindung, die Annehmlichkeit derselben fürs Auge zum Lustgefühl. Diese Exposition ist eigentlich nur für die Lust am Angenehmen richtig, sie kann aber überhaupt nicht auf Gefühl, sondern nur auf Lust und Unlust bezogen werden, da doch das Gefühl noch sehr manchen andern Gegenstand hat außer der Lust. In Kiesewetters Logik wird hiegegen gerade umgekehrt nach der Kantischen Theorie das Wahrheitsgefühl selbst auf Lust und Unlust reducirt, indem man es ungefähr so erklärt: die Lust an der harmonischen Zusammenstimmung unsrer Vorstellungen bestimmt uns, etwas für wahr zu halten. Dies ist aber wieder einseitig, das trifft weder die Aussprüche des praktischen Taktes noch des moralischen Gefühls. Das Wichtigste hierbey ist die Folge für die Theorie der Lustgefühle überhaupt.

Kant nimmt dieses Gefühl der Lust als ein eignes ursprüngliches, von keinem andern abzuleitendes Element in der Organisation der Vernunft an, und hat darin viel Beyfall gefunden, wir hingegen werden zeigen, daß es nichts als Urtheilskraft ist, welche nach der Regel des Werthes entscheidet.

Seitdem ich diese Erörterungen über das Wahrheitsgefühl gegeben habe, ist überhaupt sowohl für Anthropologie als Philosophie unter uns vielfach über die Natur des Gefühls gestritten worden und wir sind noch weit entfernt von der Vereinigung der Meinungen über dieselbe. Häufig kommt hier ein sehr oberflächlicher Streit vor, dann aber auch mancher von strengerer wissenschaftlicher Bedeutung.

Im ersten sagt mancher für das Gefühl: Sachen der religiösen Meinungen solle man dem Gefühl überlassen; darüber dürfe man nicht streiten, jeder habe seinem Gefühle zu folgen und solle gegen andere duldsam seyn. Dies ist denn auch ganz guter Rath Frauen gegen über, gegen die man höflich seyn soll, auch dem Volke gegen über, wenn man nicht durch Belehrung überzeugend vor ihm auftreten kann. Aber eben da, wo es auf wissenschaftliche Ausbildung, auf überzeugende Belehrung ankommt, hat diese Rede gar keine Bedeutung. Darum sagen denn andere dagegen: wer sich für die Wahrheit nur auf Gefühle beruft, ist ein Mystiker, ein Schwärmer, er öffnet dem Fanatismus und allem Aberglauben Thür und Thor. Als bloße Gegenrede ist dies auch nicht ganz ohne Grund, aber Rede und Gegenrede bleiben oberflächlich, weil man nur über die hier zuerst genannte Art der Wahrheitsgefühle verhandelt und die andern tiefer wirkenden nicht mit beachtet. Die Aussprüche dieser ersten Art des Wahr-

heitsgefühls werden zur Sache des Gefühls, (wie beym sittlichen Gefühl, beym praktischen Takt und den meisten Beurtheilungen im gemeinen Leben,) nur weil wir uns so oft augenblicklich nicht aller Gründe unsrer Urtheile bewußt sind und daher nur nach Gewohnheit die nächsten Gründe aus der Erinnerung aufnehmen, wie sie sich dieser grade anbieten. Diese Art des Wahrheitsgefühls ist allerdings der Widerhalt des Aberglaubens und aller Vorurtheile. Diese Art der Gefühle sind aber auch auf-lösliche, welche sich auf Schlüsse und beweisende Rechtfertigungen zurückführen lassen müssen. Wir urtheilen im gemeinen Leben allerdings meistentheils in solchen Gefühlen, aber die wissenschaftliche Ausbildung, die überzeugende Belehrung darf nie bey ihnen als einem ersten stehen bleiben, sondern sie soll sich besonnen zu ihren höheren Gründen erheben, indem sie sie in deutliche Begriffe auflöst.

Aber damit ist der wahre Streit über das Gefühl kaum erst angefangen, geschweige denn beendigt. Denn bey diesem gilt es eigentlich nur die beyden andern Arten des Wahrheitsgefühls, die unauflöslichen Gefühle, deren Beurtheilungen sich gar nicht in Schlußreihen entwickeln lassen.

Hier aber ist schwerer zu streiten, weil uns der Sprachgebrauch so viel Schwierigkeiten in den Weg legt. Kant hat zuerst die Bedeutung der Worte Empfindung und Gefühl strenger auseinander gehalten. Er nennt nur die sinnlichen Anfänge unsrer Geistesthätigkeiten, wie wir oben (§. 14.), Empfindungen und bezieht Gefühl näher auf Lust und Unlust. Da aber so die Bedeutung des Wortes Gefühl etwas unbestimmtes behielt, so ist es auf sehr verschiedene Weise weiter gedeutet wor-

den. Besonders hat man zwischen das Erkenntnißvermögen und die praktischen Vermögen unsers Geistes ein eignes Gefühlsvermögen in die Mitte legen wollen. Einige schreiben diesem, mit Schulze, alle dunkleren Anfänge unserer Geistesthätigkeiten zu, sie mögen nun der Erkenntniß, der Lust oder den Bestrebungen gehören; andere gehen von einem bestimmteren Sprachgebrauch des gemeinen Lebens aus. Wenn wir nemlich gemeinhin einen Menschen gefühlvoll und dagegen andere gefühllos nennen, so bedeutet hier Gefühl die leichtere Anregbarkeit zu den zarteren Gemüthsbewegungen der Liebe, des Wohlwollens, der Theilnahme u. s. w. Dieser Sprachgebrauch erweitert sich dann so, daß man das nur kontemplative Gebiet unsers innern Lebens in Lust, Liebe und Wünschen, daß man das Reich des Geschmackes und der Unterhaltung mit Gefühl benennt im Gegensatz gegen das thätige Leben der Begierden, Bestrebungen und des Willens. Gegen diese beyden Ansichten behaupten wir, wie Krug, daß ein solches Gefühlsvermögen gar keine eigne Grundlage unsers Geistes sey. Wir schreiben die dunkleren Anfänge der geistigen Lebenserregung demselben Vermögen der Erkenntniß, Lust oder Bestrebung zu, welchem die klarere Entwickelung zukommt, und was die zweyte Ansicht betrifft, so werden offenbar Begierde, Wille und Bestrebung von denselben Anregungen des Gemüthes in Lust und Liebe belebt, welche auch das kontemplative Leben in Sachen des Genusses, des Geschmackes und der Wünsche ausbilden.

Mir scheint also in diesen Gebieten das Wort Gefühl entbehrlich. Dagegen finden wir hier das dringende Bedürfniß, für die philosophisch-anthropologische Sprache, mit einem bestimmten Ausdruck den unmittelba-

ren willkührlichen Akt des Bewußtseyns im Denken, mit dem wir unmittelbar jedes Ist als Kopula im Urtheil aussprechen, einerseits von der Empfindung und dem unwillkührlich sinnlichen Bewußtseyn, andererseits von dem vermittelten Denken in Begriffserklärungen und Schlüssen zu unterscheiden. Und dafür finde ich keinen andern Ausdruck als Wahrheitsgefühl. In diesem Gefühl gelten dem Menschen alle ästhetischen Urtheile und alle ersten Voraussetzungen, durch welche wir etwas auf philosophische Weise behaupten. Kraft eines solchen Gefühls machen sich alle Grundbestimmungen der rein vernünftigen Erkenntniß in den Beurtheilungen des täglichen Lebens geltend. Jederman setzt so die Beharrlichkeit der Substanzen, die Bewirkung der Veränderungen und die Wechselwirkung der Dinge in der Natur, die Persönlichkeit des Geistes in sittlichen, das Daseyn Gottes in religiösen Beurtheilungen voraus. Aber keineswegs wird dadurch der gebildete Geist auf eine mystische nur schwärmerisch anzuerkennende Quelle der Wahrheit verwiesen, sondern es wird ihm zur wissenschaftlichen Aufgabe gemacht: in der Kritik der Vernunft die Aussprüche dieser Wahrheitsgefühle richtig darzustellen und durch die Theorie der erkennenden Vernunft zu rechtfertigen. Dies ist der Zweck unsrer folgenden Untersuchungen.

Ein dringendes wissenschaftliches Bedürfniß nöthigt uns also dem Worte Wahrheitsgefühl diese Bedeutung zu sichern, da wir keinen andern Ausdruck haben, um diese unmittelbare Thätigkeit im Denken vom mittelbaren Begreifen und Schließen zu unterscheiden. Aber freylich wird dem gewöhnlichen Sprachgebrauch viel Gewalt angethan, wenn wir verlangen wollen, das Wort

Gefühl für innere Verhältnisse überhaupt nur hier zu gebrauchen. Denn allerdings gehört dieses Wort in der gewöhnlichen Rede besonders auch dem nur gemüthlichen im Geistesleben im Gegensatz gegen That und Willenskraft, ja es wird im gemeinen Leben in dieser Bedeutung am meisten und bestimmtesten gebraucht, und wir selbst haben, dem Kantischen Sprachgebrauch gemäß, nicht immer vermieden, es in dieser Bedeutung anzuwenden, (es kommt vorzüglich so in der Lehre von den Temperamenten vor, wo aber anstatt desselben auch Herz oder Gemüth gesagt werden könnte.) Die hier gegebenen Erörterungen werden indessen hinlangen, um beyde Bedeutungen aus einander zu halten und vorzüglich klar zu machen, daß das Wahrheitsgefühl als solches nie durch Lust und Unlust seine Bestimmungen erhalte, sondern ein Akt der Denkkraft sey.

Objectivität der Wahrnehmung [illegible] ([illegible]) p. 73.

Übersicht des Inhaltes des ersten Bandes.



